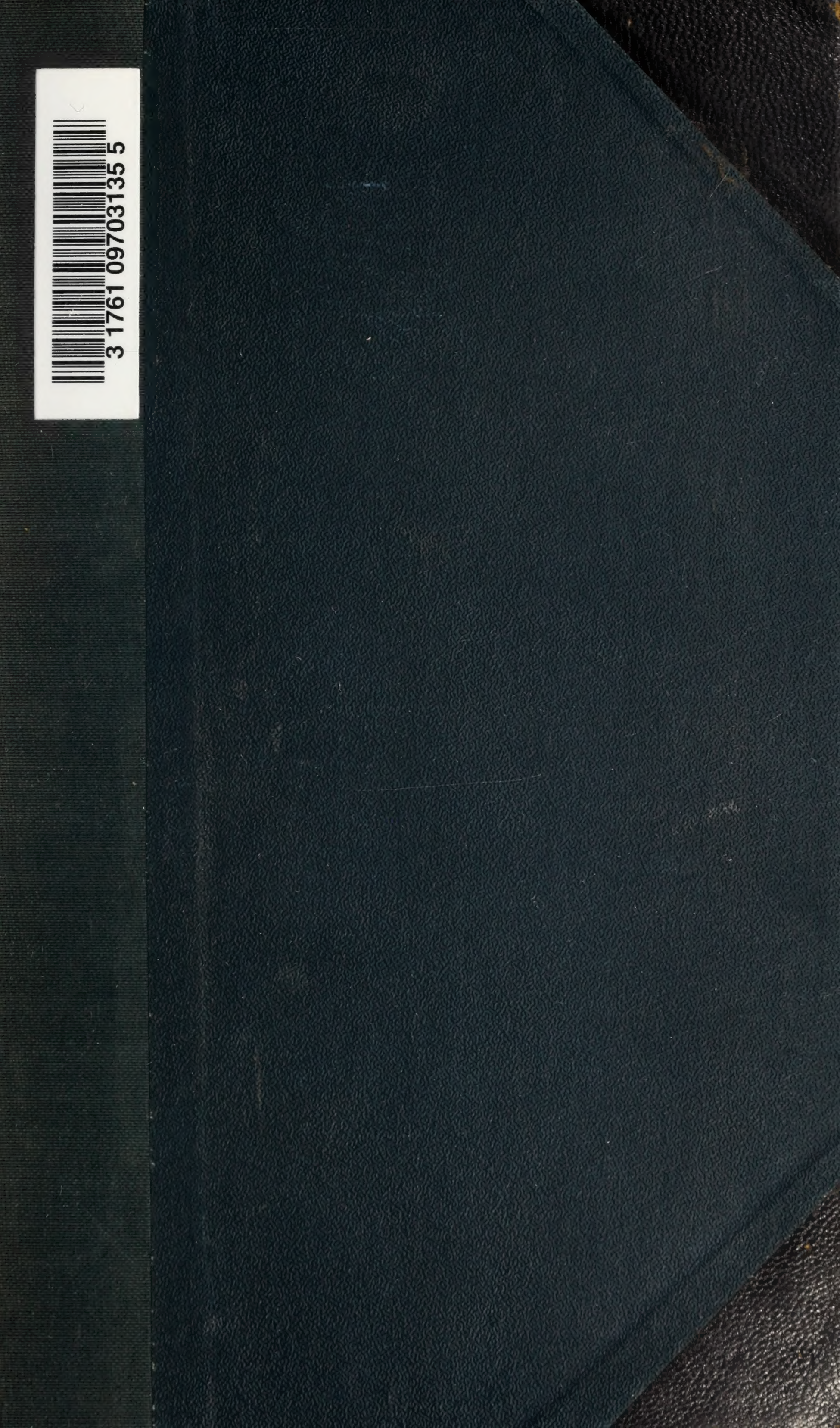
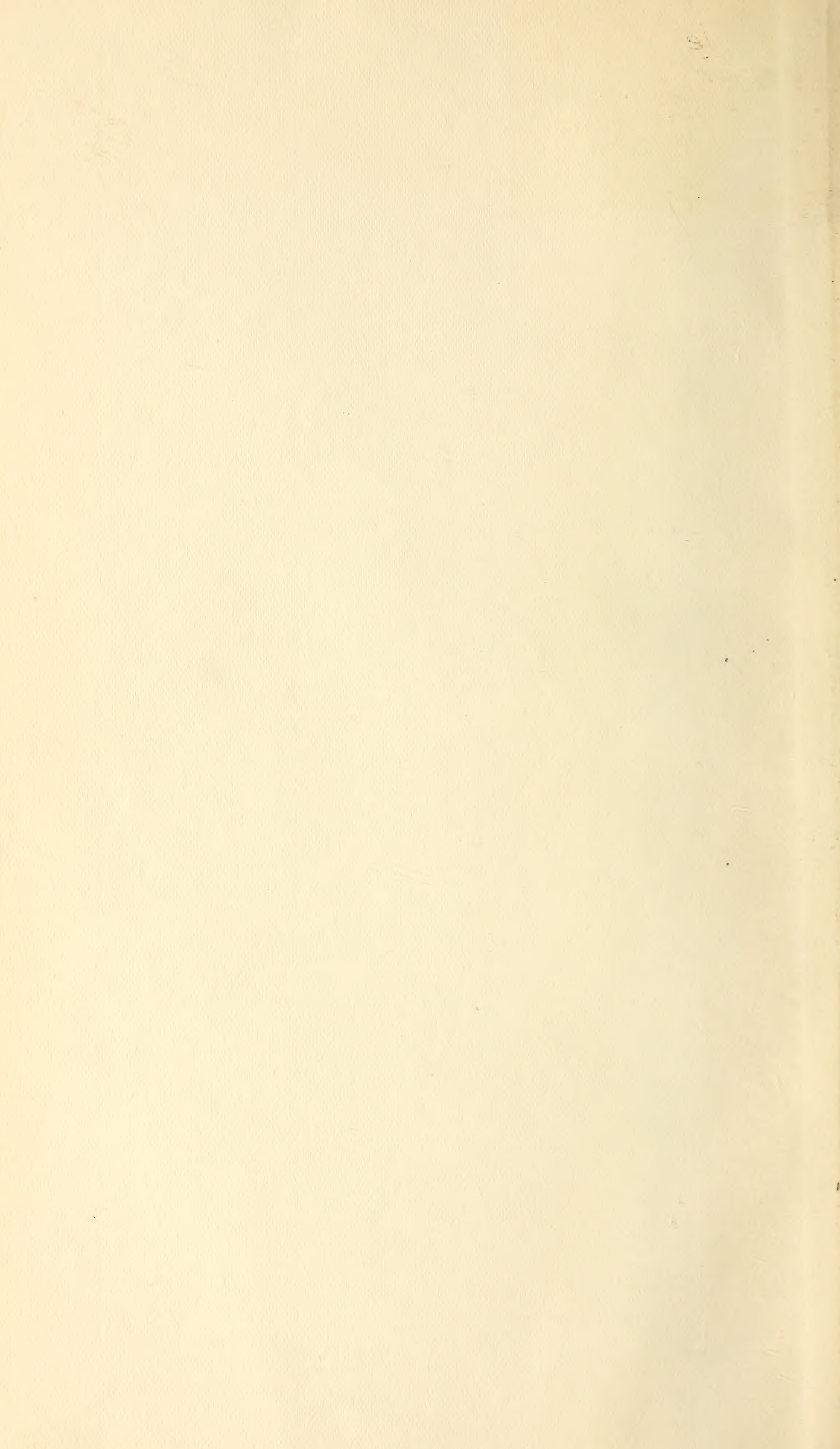






Die Evangelien

des

Matthäus, Markus und Lukas,

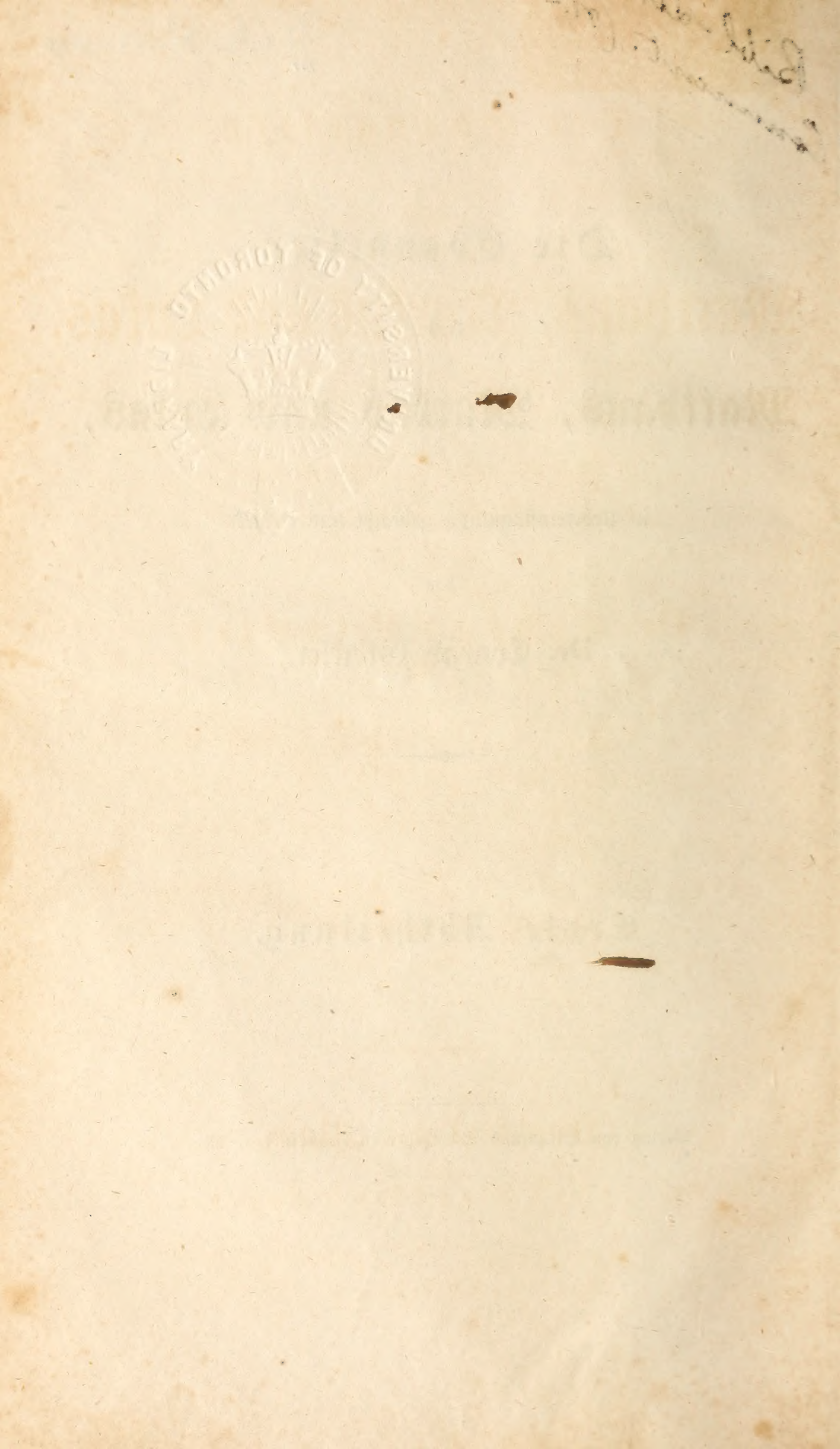
in Uebereinstimmung gebracht und erklärt

von

Dr. Conrad Glöckler.

Erste Abtheilung.

Verlag von Siegmund Schmerber in Frankfurt a. M.



Die Evangelien

des

Matthäus, Markus und Lukas,

in Uebereinstimmung gebracht und erklärt

von

Dr. Conrad Glöckler.

Ἐξήγησις ἡ διασάφησις τῶν θείων.
Der Scholiast zu Soph. Electra V. 426.

Frankfurt am Main,

Verlag von Siegmund Schmerber.

1834.

H. L. Brönner'sche Buchdruckerei
in Frankfurt am Main.

Vorrede.

Die vorliegende Schrift ist einerseits als eine Fortsetzung derjenigen Arbeiten anzusehen, welche ich mit der Herausgabe des Briefes an die Römer dem Publikum vorzulegen begonnen habe; andererseits aber soll sie den ersten Theil einer vollständigen Erklärung des neuen Testamentes bilden, von welcher die genannte Erklärung des Briefes an die Römer einen der folgenden Theile bilden kann. Ich habe mir vorgenommen, wenn mir Gott die Kraft dazu verleihen würde, nach und nach alle einzelnen Schriften des neuen Testamentes auf dieselbe Weise zu bearbeiten, und ich glaube, daß ich hiermit keine überflüssige Arbeit unternommen habe. Der Beifall, mit welchem meine Erklärung des Römerbriefes aufgenommen wurde, läßt mich auf eine günstige Aufnahme dieses Unternehmens hoffen.

Die Grundsätze, welche ich bei der Ausarbeitung dieser Schrift befolgt habe, sind wiederum ganz dieselben, wie diejenigen, welche ich bei der Ausarbeitung des Römerbriefes befolgt und in der Vorrede zu jener Schrift dem Publikum vorgelegt habe.

1) Man wird überall eine strenge Berücksichtigung der Grammatik finden. Diese Berücksichtigung ist jedoch nicht von

der Art, daß ich überall vorhandene Grammatiken citirt hätte. So wenig als ich mich an die vorhandenen Erklärungen der betreffenden Bücher des N. T. kehren und dieselben citiren oder abschreiben konnte, ebenso wenig konnte dies bei den vorhandenen Grammatiken der Fall seyn. Ueberhaupt sollte man einen Unterschied machen zwischen einem Exegeten und einem Sprachmeister. Der Sprachmeister hat jede auffallende, von dem Einfachen abweichende Construction der Wörter und Sätze zu bemerken und nach Grundlage irgend einer Grammatik zu erklären, auch nöthigen Falls ihre Analogien und ihre grammatischen Parallelstellen in anderen Schriften nachzuweisen. Der Exegete dagegen hat das Geschäft des Sprachmeisters vorauszusetzen und das Amt desselben nur an solchen Stellen seiner zu erklärenden Schrift auszuüben, wo es bisher nicht richtig ausgeübt und in grammatischer Hinsicht fehlerhaft erklärt wurde; und auch hierbei hat sich der Exegete so kurz als möglich zu fassen und nur anzudeuten, wie hier das vorausgehende Amt des Sprachmeisters hätte besser ausgeübt werden müssen. Obgleich das Zeitalter der grammatischen Interpretation des N. T. schon sehr lange existiren soll, so daß man denken könnte, es sey in grammatischer Hinsicht nichts mehr zu berichtigen, so möchte doch die vorliegende Schrift dem vergleichenden Leser nicht wenige Stellen aufweisen können, welche das Gegentheil davon bezeugen.

2) Die strenge Nachweisung des logischen Zusammenhanges der Gedanken, welche bei meiner Erklärung des Römerbriefes erstrebt wurde, konnte in der vorliegenden Schrift sich auf dieselbe Weise nur bei der Erklärung der Reden Christi zeigen; und, wie ich glaube, ist es mir gelungen, dieselben gegen die gewöhnliche Ansicht, nach welcher man sie bis auf die neueste Zeit größtentheils nur als ein unzusammenhängendes, zusammengestoppeltes Ganze ansah, als wohlgeordnete, im strengsten Zusammenhange stehende Reden darzustellen.

Man vergleiche z. B. die Erklärung der sogenannten Bergpredigt. Wenn selbst die neuesten Commentare über dieselbe nur einen theilweisen Zusammenhang der Gedanken in dieser Rede Christi aufgefunden haben: so weist dagegen der vorliegende Commentar ihren durchgehenden Zusammenhang nach und zeigt die richtige Ordnung und logische Aufeinanderfolge ihrer einzelnen Theile. So wie dies bei der Bergpredigt geschieht, so geschieht es auch bei den anderen größeren und kleineren Reden Christi, welche von den Evangelisten mitgetheilt werden.

Die geschichtliche Erzählung, welche den größten Theil der Evangelien ausmacht, mußte das logische Element der Erklärung umgestalten: a) in ein deutliches Darstellen des geschichtlichen Verlaufs der einzelnen Begebenheiten, wobei zugleich das Passende der einzelnen Aussprüche und Reden Christi zu den vorwaltenden Umständen und Verhältnissen aufgezeigt wird und wodurch eine gewisse Anschauung der Begebenheit selber entsteht; b) in ein chronologisches Ordnen der Begebenheiten, um dadurch ein klares Bild von der ganzen Zeit und von den Verhältnissen der Hauptperson der ganzen Erzählung zu gewinnen; c) in ein Nachweisen des inneren Pragmatismus der erzählten Geschichte, welcher besonders in dem stufenweisen Fortschreiten Christi bei der Ausübung seines Amtes und bei der Erziehung und Ausbildung seiner Jünger sich darstellte.

Die auf die angegebene Weise modificirte logische Betrachtung der Evangelien hat in dem vorliegenden Commentare sehr viel Abweichendes von den bisherigen Ansichten zum Resultate gehabt. Wenn man bisher mit einer unbegreiflichen Härte über den schriftstellerischen Charakter des Matthäus absprach und diesen Jünger Jesu aus der Zahl der zwölf Apostel selbst unter die Schüler der Apostel stellte und seine Autorität viel geringer achtete, als die des Markus und Lu-

kas: so erscheint dagegen das Evangelium Matthäi in dem vorliegenden Commentare als die Grundlage der evangelischen Geschichte, auf welche die anderen Evangelien aufgebaut sind und nach welcher dieselben berichtigt und geordnet werden müssen. Wenn ferner nach einer sehr häufigen exegetischen Betrachtung des Evangeliums Johannis die Dauer des öffentlichen Auftretens Christi auf drei Jahre und noch etwas drüber festgestellt wird: so zeigt dagegen der vorliegende Commentar, daß sich dieselbe bloß vom Spätsommer des Jahres 782 a. u. c. oder 28 p. Chr. bis zum Osterfeste des Jahres 784 a. u. c. oder 30 p. Chr. erstreckte, und also nur ohngefähr 1½ Jahr dauerte.

Wenn ferner nach der eben genannten bisherigen Annahme oft große Zwischenräume von beinahe ganzen Jahren in die Dauer des öffentlichen Auftretens Christi fallen, in welchen man gar nichts von Jesus, weder von seinem Aufenthaltsorte, noch von seiner Beschäftigung zu sagen weiß: so zeigt dagegen dieser Commentar eine beinahe ganz lückenlose Geschichte von dem öffentlichen Auftreten Christi. Es sind nur wenige kleinere Zeiträume, von welchen wir nichts Einzelnes erzählt erhalten haben, und selbst von diesen kleineren Zeiträumen haben wir allgemeine summarische Berichte, so daß wir öfters Tag für Tag den Verlauf der Geschichte verfolgen können. *)

---

*) Erst nachdem der Druck schon bedeutend vorgeschritten war, wurde ich einen Irrthum gewahr, welchen ich mir S. 158 — 160 habe zu Schulden kommen lassen. Durch eine genauere Betrachtung des Evangeliums Johannis bin ich zu der Einsicht gelangt, daß dieses Evangelium in der vollkommensten Uebereinstimmung mit Matthäus steht, ausgenommen die Stelle, Joh. 2, 13 — 3, 21. Demnach ist die Angabe der ersten Tabelle, S. 31, nach welcher Joh. 5, 1 — 47, in den neunten Abschnitt der zweiten Abtheilung gehörte, dahin zu berichtigen, daß diese Stelle in den sechsten Abschnitt der ersten Abtheilung, S. 29, gehört, so daß also Joh. 1 — 5 (ausgenommen 2, 13 — 3, 21) eine zusammenhängende Erzählung von den Begebenheiten vor dem öffentlichen Auf-

3) Ich habe auch hier wieder dieselbe Unbefangenheit zu bewahren gesucht, welche mich bei der Erklärung des Römerbriefes leitete. Es mag diese Aeußerung Manchem sonderbar

---

treten Jesu zu Kapernaum bildet, Joh. 6, 1 — 71 aber die Erzählung von dem ersten Osterfeste nach der Taufe enthält, Joh. 7 — 11, sodann die Geschichte des Aufenthaltes Jesu in Judäa ein halbes Jahr vor seinem Tode erzählt, und Joh. 12 — 21 die Leidensgeschichte u. s. w. mittheilt. Hierdurch ist die Harmonie der Evangelien noch viel einfacher geworden, zugleich aber muß auch die einleitende Bemerkung zum sechsten Abschnitte der ersten Abtheilung, S. 158 — 160, darnach etwas modificirt werden. Ich will hier eine kurze Berichtigung geben, welche an die Stelle jener einleitenden Bemerkungen, S. 158, bis an den letzten Absatz, S. 160, treten soll, und behalte mir vor, die folgenden Aussagen bei der Erklärung des Evangeliums Johannis zu rechtfertigen.

Der Abschnitt, Matth. 4, 12 — 17, entspricht dem, was Lukas ebenfalls sogleich auf die Versuchungsgeschichte erzählt, in den beiden Versen: Luk. 4, 14 und 15, und ebenso dem, was Markus ebenfalls in zwei Versen sogleich nach der Erwähnung der Versuchungsgeschichte folgen läßt: Mark. 1, 14 u. 15. Es ist bei allen drei Evangelisten nur ein summarischer Bericht von dem, was auf die Versuchungsgeschichte folgte. Jesus ging also nach der Versuchung nach Galiläa und verlassen habend Nazaret ließ er sich wohnhaft in Kapernaum nieder. Von Allem, was zwischen der Versuchungsgeschichte und dem öffentlichen Auftreten zu Kapernaum vorgefallen war, erzählen uns die drei ersten Evangelisten nichts. Matthäus und Markus geben bloß den Grund an, warum Jesus aus Judäa nach Galiläa gegangen sey, weil er nämlich gehört hatte, daß Johannes, der Täufer, dem Herodes Antipas übergeben und von diesem gefangen gesetzt worden war. (Vgl. den fünften Abschnitt der zweiten Abtheilung bei Matth. 14, 3 — 12). Diese Angabe giebt jedoch über die Reise Jesu und seine Niederlassung zu Kapernaum den vollkommensten Aufschluß und läßt auch in Verbindung mit der Betrachtung des Evangeliums Johannis, Kap. 1 — 5, die Zeit angeben, wann dieses geschehen sey. Johannes hatte nämlich gegen den Herodes gesprochen und ihn bitter getadelt; aber er hätte nicht von ihm gefangen gesetzt werden können, wenn er ihm nicht wäre überliefert worden (παρεδόθη), da ja Herodes weder in Samarien, noch in Judäa etwas zu befehlen hatte. Aber dennoch war Johannes ihm überliefert worden und gewiß nicht mit Wissen des Volkes, welches ihn für einen Propheten hielt (cf. Matth. 14, 15); sondern einzig und allein durch die Priester und Schriftgelehrten, welche den hohen Rath bildeten und über solche Gegenstände zu richten hatten. Weil

erscheinen, wenn er liest, wie hier die Wunder als Wunder erklärt, die Dämonischen, als Dämonische oder vom Dämon Besessene angesehen werden u. dergl. mehr. Es wird gewiß

---

demnach die Umstände in Judäa von der Art waren, daß Jesus auch nicht für sein Leben sicher seyn konnte: so begab er sich ins Ausland, nämlich in den Theil von Galiläa, welcher nicht unter der Herrschaft des Herodes stand. Er mußte deßhalb seinen vorherigen Wohnort Nazaret verlassen (Matth. 4, 13) und begab sich nach Kapernaum.

Was die Zeit dieser Niederlassung Christi zu Kapernaum und somit auch der Gefangenschaft des Johannes betrifft: so sieht man aus Joh. 3, 23 u. 24, daß dieselbe bestimmt nach den Begebenheiten zu setzen ist, welche bis zum Ende des vierten Kapitels des Johannes erzählt werden. Da aber, wie wir bei der Erklärung des Evangeliums Johannis zeigen werden, auch die Begebenheiten des fünften Kapitels sehr bald nach denen des vierten Kapitels vorfielen: so müssen wir annehmen, daß jene Niederlassung Christi zu Kapernaum und die Gefangensetzung des Johannes auch noch nach die Begebenheiten des fünften Kapitels zu setzen sind. Man muß demnach den Zwischenraum zwischen der Versuchung Christi und zwischen seiner Niederlassung zu Kapernaum mit den Begebenheiten ausfüllen, welche vom ersten bis fünften Kapitel des Johannes (ausgenommen 2, 13 — 3, 21) erzählt werden. Demnach fällt in diesen Zeitraum:

1) Die Reise nach Kana in Galiläa auf die Hochzeit, sechs Tage nach der Rückkehr Jesu an den Jordan aus der Wüste, wo er versucht worden war. Joh. 1, 29 bis 2, 11, ohngefähr in der letzten Woche des Marchesvan, indem Jesus nach seiner Taufe, also nach dem Anfang des Tisri, 40 Tage lang in der Wüste war;

2) die Reise von Kana nach Kapernaum, wo sich Jesus nur ein Paar Tage aufhielt, Joh. 2, 12;

3) die Reise von Kapernaum nach Judäa, Joh. 3, 22 — 36, ohngefähr im Anfang des Kisleu;

4) die Rückkehr nach Galiläa durch Samarien, welche wahrscheinlich sehr bald darauf erfolgte, etwa um die Mitte des Kisleu. Joh. 4, 1 — 42. Das hier gegebene chronologische Datum beruht auf der ausdrücklichen Angabe des Johannes selber, Joh. 4, 35, und dient zur Grundlage, um die andern Zeitpunkte abzuleiten;

5) der kurze Aufenthalt Jesu in Galiläa und zwar wahrscheinlich nur in Kana, Joh. 4, 43 — 54, von wo aus Jesus den kranken Sohn des Königlichen zu Kapernaum heilte;

6) die Reise auf ein Fest nach Jerusalem, wahrscheinlich das Tempelweih-

Mancher hierin die größte Befangenheit zu erblicken belieben. Hiergegen muß ich erwidern, daß ich keineswegs aus einer Mattigkeit des Geistes so gehandelt und etwa einem herkömmlichen Aberglauben gefröhnt habe, sondern daß meiner Ansicht eine reifliche, angestrengte Ueberlegung vorausging und daß sie meine innigste Ueberzeugung geworden ist. Gerade in dem Leugnen der Wunder, oder in dem sogenannten natürlichen Erklären derselben zeigt sich die größte Befangenheit, eine wahre Blindheit, oder Rohheit des Geistes. Denn wenn man dieses Verfahren genau betrachtet, so besteht es darin, daß man in dem gar nicht schwer zu erlangenden Besitze einiger und oft sehr geringfügiger Kenntnisse von sogenannten Naturgesetzen über alle Erscheinungen des Lebens und selbst über die Handlungsweise Gottes abzuurtheilen sich für berufen hält. Um die Wunder mit einem Male zu beseitigen, verfährt man, wie jener aufgeklärte muhamedanische Eroberer, als er die reiche Bibliothek zu Alexandrien verbrannte, und spricht: entweder sind diese Begebenheiten nach dem Laufe und nach den Gesetzen der Natur geschehen, und dann sind es keine Wunder, oder sie sind gegen den Lauf und gegen die Gesetze der Natur geschehen, und dann sind sie unmöglich. Aber man bedenkt hierbei nicht, daß es verschiedene Naturen giebt, eine Natur des Körpers und der gesammten Körperwelt und eine Natur des Geistes und der gesammten geistigen Welt, und auch hier

---

fest, am 25ten Kisleu, d. i. ohngefähr in unserm Dezember des Jahres 782 a. u. c. oder 28 p. Chr. Joh. 5, 1 — 47.

Erst hierauf, also ohngefähr im Januar des Jahres 783 a. u. c. oder 29 p. Chr. folgte sodann die Niederlassung Jesu zu Kapernaum, welche in diesem Abschnitte erzählt wird. Den Beweis für die Richtigkeit dieser Aussagen und die genauere Ausführung derselben müssen wir uns für die Erklärung des Evangeliums Johannis vorbehalten. Wir bitten diese Berichtigung bei Seite 158 — 160 zu bemerken.

unterscheidet sich wieder die Natur der geschaffenen Geister von der Natur des Schöpfer-Geistes. Was in der einen Welt natürlich ist, dasselbe ist in der anderen Welt unnatürlich. Es ist z. B. in der Körperwelt sehr natürlich, daß Alles eine Schwere u. s. w. hat; aber es ist dies in der geistigen Welt sehr unnatürlich. Es ist ebenso umgekehrt in der geistigen Welt sehr natürlich, daß sich Alles frei durch Raum und Zeit ohne alle Hindernisse bewegt; unser Geist eilt z. B. von einem Ort zum andern, von einer Zeit zur andern, von Gedanke zu Gedanke und verändert sich in jeder Minute hundertfältig, aber dies Alles ist höchst unnatürlich in der Körperwelt. Noch eine größere Unnatürlichkeit im Verhältniß zu der Natürlichkeit der uns umgebenden Welt tritt uns entgegen, wenn wir die Natur des Schöpfergeistes betrachten. Es ist bei Gott sehr natürlich, daß er spricht, und es ist, daß er gebeut, und es steht da; aber es ist dies höchst unnatürlich für die ganze uns umgebende Welt.

Trotz dieser außerordentlichen Verschiedenheit der Naturen und der Natürlichkeiten findet jedoch kein Widerspruch und Kampf zwischen ihnen statt. Es ist keine Natur gegen die andere, sondern es ist immer die eine über die andere, und zwar die Natur der höheren Welt immer über die Natur der niederen Welt, die Natur der geistigen Welt über die Natur der Körperwelt und dieselbe beherrschend und leitend, ohne sie jedoch aufzuheben und feindlich zu bekämpfen. Will man über die Natürlichkeit einer Erscheinung aburtheilen: so muß man erst wissen, in welcher Natur sie ihren Ursprung hat. So wenig als man z. B. die freien Bewegungen der Finger beim Saitenspiel aus den Gesetzen der Natur der Körperwelt wird erklären und ableiten wollen; so wenig man ebenso den Fall der Körper aus den Gesetzen der Natur des Geistes zu erklären unternehmen wird: ebensowenig darf man die Wun-

der der heiligen Geschichte aus den Gesetzen der Natur der uns umgebenden Welt erklären wollen. Es hieße dies nichts Anders, als die Naturgesetze der niedrigsten Welt der höchsten Welt aufdrängen wollen, oder verlangen, daß sich die höchste Welt des Schöpfer-Geistes nach der niedrigen Körperwelt und nach uns richte; ein Betragen, welches man im gewöhnlichen Leben wohl manchmal beim Spiele der Kinder sieht und damit entschuldigt, daß sie es nicht besser verstehen.

Bei der Betrachtung der Wunder kann man mit dem vollsten Rechte sagen: es ist Alles natürlich; man muß sie nur vom richtigen Standpunkte aus und nach den Gesetzen derjenigen Natur betrachten, aus welcher sie entsprungen sind, nämlich, wenn ich so sagen darf, nach den Gesetzen der Natur Gottes. So weit, als wir die Natur Gottes kennen, sehen wir sie hier gleichsam im Kleinen wieder, wodurch sie uns aber desto sichtbarer und deutlicher erscheint, weil wir sie hier mehr übersehen und beurtheilen und nicht so leicht mit einer anderen Natur verwechseln können. Betrachten wir z. B. wie Christus über Sturm und Meereswogen gebietet, so sehen wir hier nichts Anders, als die ganz allgemeine Herrschaft Gottes über die ganze Natur der Sinnenwelt und seine allmächtige Regierung derselben. Wenn wir aber im gewöhnlichen Leben bei solchen Naturerscheinungen die leitende und herrschende Hand Gottes meistentheils nicht erkennen und viel lieber an ganz andere Dinge, oder an gar nichts dabei denken: so erlaubt uns dagegen jene wundervolle Begebenheit nicht, die eigentliche Kraft zu verkennen, aus welcher dies Alles geschehen ist. Wir nennen diese und alle ähnlichen Begebenheiten gerade deßhalb Wunder, weil wir darin mehr sehen, als in den gewöhnlichen Begebenheiten gleicher Art, und weil wir darin deutlich die Kraft einer höheren Natur, nicht aber, weil wir darin etwas Unnatürliches erkennen. Nur aus Miß-

brauch des Wortes und aus Begriffsverwirrung wird man das Unnatürliche ein Wunder nennen können.

Diese Andeutungen mögen die Art und Weise rechtfertigen, mit welcher in der vorliegenden Schrift die Wunder betrachtet worden sind. Was ferner die Behandlungsweise der Erzählungen von Dämonischen betrifft: so verlangt ihre Rechtfertigung ein Zurückgehen auf philosophische Principien, welches nicht so kurz angedeutet werden kann; und ich muß mir deßhalb die Rechtfertigung derselben auf eine andere Weise für die Zukunft vorbehalten. Wollte ich dem Zeitgeiste huldigen, welcher das discrimen rerum so ziemlich verloren hat und Alles für einerlei hält: so würde ich die Dämonischen für Seelen- und Geisteskranke ausgegeben haben und hätte mir alsdann wohl ein größeres Lob bei meinen Zeitgenossen verdient. Allein es ist mir unmöglich, auch nur das Geringste auf Kosten der Wahrheit zu verdienen, und ich will deßhalb lieber die Frivolität und den Hohn unserer Zeit gegen mich spielen lassen, daß dieses aus einer Freundschaft mit dem Teufel geschehe, als daß ich diesem Zeitgeiste huldigte; hat man ja doch den Apostel Paulus wegen seiner Lehre von der Gerechtigkeit und Gnade Gottes so verlästert, als ob er damit auffordere: lasset uns Böses thun damit Gutes daraus entstehe! Vgl. Röm. 3, 5 — 8. Allerdings sind jene Dämonischen auch Seelen- und Geisteskranke, aber sowie z. B. ganz dieselben Krankheitserscheinungen des animalischen Lebens des Menschen aus den verschiedensten Ursachen entstehen können, ebenso gut und in noch weit höherem Grade muß dies doch wohl auch bei dem geistigen Leben des Menschen der Fall seyn können, welches viel umfassender ist und viel mehr Berührungspunkte zum Afficirtwerden von Krankheiten darbietet.

Es mögen diese kurzen Bemerkungen einstweilen hinreichen, meiner Aeußerung, daß ich mit Unbefangenheit die

vorliegenden Begebenheiten betrachtet habe, das Auffallende zu nehmen, welches diese Schrift hin und wieder darbieten könnte.

4) Ich habe auch hier wiederum den Grundsatz befolgt, diese Schrift nicht mit unnöthigen und ungehörigen Dingen anzufüllen. Ich verzichte sehr gern auf den Namen eines Gelehrten, wenn dieser nur durch Schaustellung eines sogenannten gelehrten Apparates erworben werden kann, welcher gewöhnlich nur in einer massenhaften Anhäufung von Citaten und Namen besteht. Es scheint mir eine solche Gelehrsamkeit, wenigstens in der Exegese des N. T., bis zu einer vollen Abirrung vom Wesen der Wissenschaft in das Wesen des Handwerks gediehen und noch dazu von dem geringfügigsten Werthe zu seyn. Denn was nützt es z. B. zu wissen und mitzutheilen, wie dieser, oder jener Theologe irgend eine Stelle erklärt hat, und besonders wenn dies bei Erklärungen geschieht, deren sich die Theologie eher zu schämen, als zu rühmen hat. Mich wenigstens überfällt öfters ein großes Schamgefühl, wenn ich bei manchen, in gelehrten Apparaten angeführten Erklärungen bedenke, was wohl andere gebildete Leute und was Gelehrte anderer Facultäten von der Theologie halten mögen, wenn sie so etwas lesen und immer wieder aufgehäuft und zusammengespart finden. Mit Rücksicht auf noch andere Erscheinungen in derselben Wissenschaft kam es mir alsdann vor, als ob es keine andere Wissenschaft gebe, deren Eingeweihte (könnte man sie Priester nennen?) sich so viel Taktlosigkeit und Unwissenschaftlichkeit zu Schulden haben kommen lassen, als die Theologie. Die Erscheinung der sogenannten Katenen (catenae patrum etc.) wird in der Kirchengeschichte als ein Zeichen der Unwissenschaftlichkeit und des gesunkenen Zustandes der Theologie angesehen. Aber hat unsere Zeit etwa keine Katenen aufzuweisen? Und welches ist ihr Vorzug vor den alten? Und wenn auch einiger Vorzug vorhanden ist: kann man es

rühmen, in einem Zeitraum von mehr als tausend Jahren nur so weit fortgeschritten zu seyn? In welchem Argen liegt immer noch die gesammte Exegese, besonders die des alten Testamentes? Die Ursache dieses geringen Fortschreitens ist die unwissenschaftliche Benutzung des Vorhandenen. Um die Wissenschaft zu fördern, dazu ist nothwendig, daß man das Vorhandene selbstständig verarbeitet und in Saft und Blut verwandelt und als sein Eigenthum wiedergiebt; nicht aber, daß man sich überall Notizen sammelt und diese nach irgend einem Plan zusammenstellt und so dem Publikum immer wieder nur das Alte vorlegt.

Was schließlich die harmonische Uebereinstimmung betrifft, welche dieser Commentar unter den Berichten der Evangelisten herzustellen sich bemüht: so war dieselbe keine leichte Aufgabe bei der herrschenden Mannigfaltigkeit der vorgefaßten Meinungen über diesen Gegenstand. Es mußte hier Alles vergessen werden, was hierüber bisher beinahe als ausgemacht gegolten hatte, und es mußte rein von Vornen angefangen und bloß von den vorliegenden Berichten der Evangelisten aus, sowohl die Uebereinstimmung im Ganzen, als auch im Einzelnen mit mühevollem Suchen aufgefunden werden. Das Resultat dieses Suchens ist dies, daß alle Evangelien ohne Widerspruch mit einander übereinstimmen. Ob dieses Resultat wirklich gefunden, oder vielmehr hineingetragen worden ist, darüber mag sich der Commentar selber rechtfertigen. Den Beweis über die Richtigkeit der Aussagen, welche in diesem Commentare hinsichtlich des Evangeliums Johannes vorkommen, hoffe ich, in einem eigenen Commentare über dieses Evangelium führen zu können, und bitte deßhalb, das Urtheil über diesen Punkt noch aufzuschieben.

Die Einfachheit und Natürlichkeit der hier gewonnenen Harmonie erlaubt sehr leicht, sich eine deutliche Vorstellung

davon zu machen. Das Evangelium Matthäi bildet die Grundlage, und der geschichtlichen Darstellung desselben sind die Berichte der andern Evangelisten entweder bestätigend, oder berichtigend und ergänzend beigeordnet. Durch die drei Tabellen, welche hinter der Einleitung beigefügt wurden, habe ich mich bemüht, das Ganze der Harmonie bis in seine einzelnen Theile im Ueberblicke zu veranschaulichen. Die genannten Tabellen sollen außerdem die Benutzung dieses Buches erleichtern, indem man aus denselben leicht ersehen kann, wo irgend eine Stelle aus dem Evangelium des Markus und Lukas erklärt ist. Die dritte Tabelle ist ausschließlich für das Evangelium des Lukas bestimmt und zeigt den Abschnitt an, in welchem man die Erklärung der einzelnen Stellen dieses Evangeliums zu suchen habe. Für das Evangelium des Markus ist keine besondere Tabelle ausgearbeitet worden, weil dieses sich eng an das Evangelium des Matthäus anschließt und nur im Anfange eine etwas verschiedene Ordnung befolgt, welche aber dennoch möglich macht, aus der ersten Tabelle leicht den Abschnitt zu finden, wo die betreffende Stelle dieses Evangeliums erklärt wird.

Mit diesen Bemerkungen übergebe ich diese Schrift dem Publikum und bitte zugleich einerseits um Schonung, andererseits aber auch um Wahrhaftigkeit in der Beurtheilung derselben. Um Schonung bitte ich insofern, daß man nicht die Person, sondern die Sache im Auge habe, bei den etwa aufstoßenden Fehlern die Schwierigkeit der Aufgabe bedenke und dieselbe mit in die Waagschale lege, wenn man über den Werth dieser Schrift ein Urtheil fällen will; um Wahrhaftigkeit aber bitte ich insofern, daß man nicht von seiner eigenen subjectiven Ansicht sich leiten und regieren lasse, nicht seine eigene Ehre suche, und nicht für oder wider mich kämpfe, sondern nur allein für die gute Sache der Wahrheit, welche

zugleich die Sache des Evangeliums ist. Ich hege nicht den Wunsch, als ein untrügliches Evangelium zu gelten, sondern ich wünsche nur von ganzem Herzen, für das Evangelium von Jesu Christo zu seyn und möchte nur recht Viele für dieses Evangelium gewinnen.

Marburg, im Juli 1834.

Der Verfasser.

Einleitung.

Die Ausbreitung des Christenthums beruht wesentlich auf der Bekanntmachung der geschichtlichen Thatsache der Erlösung der Menschheit, und diese hängt auf das Genaueste zusammen mit der Geschichte des Lebens dessen, welcher das große Werk der Erlösung vollbrachte. Wer an der Erlösung Theil nehmen sollte, mußte mit ihr bekannt gemacht werden und konnte aus Liebe zu seinem Erlöser sich unmöglich damit begnügen, nur die einzelne That der Erlösung gehört zu haben, sondern mußte nothwendig wünschen, eine Schilderung von dem ganzen Leben seines Herrn und Heilandes zu empfangen. Es erhielten hierdurch die Jünger Jesu, welche gerade zur Ausbreitung des Christenthums unter alle Völker der Erde berufen waren, die Aufgabe, mit der Predigt von der Erlösung zugleich die Erzählung von dem Leben Jesu zu verbinden. Beides gehörte nothwendig zusammen und bildete nur ein und dieselbe gute Botschaft, ein und dasselbe Evangelium. Jemehr sich aber das Evangelium ausbreitete, desto schwieriger wurde es, jener Aufgabe zu entsprechen, und schon in den ersten Jahren der christlichen Kirche wurde es wegen der Menge derer, welche unterrichtet seyn wollten, für die Apostel ganz unmöglich, wenigstens den einen Theil ihrer Aufgabe, das Leben Christi zu erzählen, ganz und überall zu erfüllen. Es entstand hieraus für sie die neue Aufgabe, durch eine schriftliche Erzählung zu ersetzen, was ihr mündlicher Vortrag nicht mehr leisten konnte, und durch ein geschriebenes Evangelium ihre Predigt des Evangeliums zu vervollständigen.

Da es in der Natur der Sache lag, daß die Predigt des Evangeliums zugleich mit der Erzählung von dem Erlöser verbunden war: so mußten die Apostel gleich vom ersten Anfange ihrer selbstständigen Thätigkeit an darauf bedacht seyn, daß sie eine treue Darstellung dessen geben konnten, was sie erlebt und mit eigenen Augen gesehen und mit eigenen Ohren gehöret hatten; und da die Jünger schon bei Lebzeiten ihres Herrn und Meisters von demselben ausgesendet worden waren, um unter seinen Augen ihre Kräfte zu versuchen, um die Nähe des Himmelreiches zu verkündigen und Zeugniß von ihm zu geben (vergl. Matth. X, 1 — 42; Marc. VI, 7 — 13; Luc. IX, 1 — 6): so muß nothwendig angenommen werden, daß sie schon bei seinen Lebzeiten seine Thaten zu erzählen und seine Worte wiederzugeben hatten, daß sie also besonders aufmerksam seine Thaten beobachteten und recht fest seine Worte in ihrem Herzen bewahrten, um ihrem Berufe auch wirklich entsprechen zu können. Die neuen Verhältnisse, in welche die Apostel durch die Ausbreitung des Christenthums traten, trafen sie daher gewiß nicht unvorbereitet, und stellten ihnen keine zu hohe und unerfüllbare Aufgabe, wenn sie eine schriftliche Darstellung der erlebten Begebenheiten und der gehörten Worte und Reden verlangten.

Besonders natürlich muß es aber ferner erscheinen, wenn gerade ein solcher Jünger, welcher durch seine frühere Beschäftigung an das Schreiben gewöhnt war und von Allen am leichtesten sich schriftlich ausdrücken konnte, jene nothwendige Arbeit übernahm und eine schriftliche Darstellung von dem Leben unseres Herrn und Heilandes entwarf. Dieser Jünger war Matthäus. Denn während wir die andern Jünger nur als arme Leute kennen, welche mit ihrer Hände Arbeit sich ihr Brod verdienten, wissen wir dagegen von Matthäus, daß er in ziemlichem Wohlstande gelebt hatte, als Zöllner angestellt war und gewiß auch eine diesem Amte und seinem Stande angemessene Bildung mußte besessen haben.

In Uebereinstimmung mit dem Vorhergesagten läßt sich also jetzt annehmen, daß Matthäus das unter seinem Namen bekannte Evangelium in den ersten Jahren der christlichen Kirche verfaßt habe, um die Predigt des Evangeliums zu erleichtern und den neu bekehrten Christen, welche nicht selber die Thaten Christi gesehen und die Worte und Reden desselben gehöret hatten, ein Mittel in

die Hand zu geben, womit sie ihre Wißbegierde befriedigen und fortwährend Belehrung und Trost sich verschaffen könnten. Mit dieser Annahme stimmt auch die Tradition überein. Denn allgemein war im Alterthum die Ansicht verbreitet, daß Matthäus wenige Jahre nach dem Tode Christi sein Evangelium geschrieben habe.

Dieser Annahme und dieser Ueberlieferung steht durchaus nichts im Wege. Zufolge derselben müssen wir voraussetzen, daß die Schrift des Matthäus eine zusammenhängende chronologisch geordnete Erzählung von den merkwürdigsten Begebenheiten des Lebens Jesu enthalte. Und wirklich finden wir sie auch von dieser Beschaffenheit, wenn wir sie genau betrachten. Bei unserer Betrachtung des Matthäus hat sich uns ergeben, daß derselbe Schritt vor Schritt dem Laufe der Zeiten folgt und streng chronologisch die Geschichte des Lebens Jesu mittheilt. Er zeigt sich überall als Augenzeuge der Begebenheiten, die er erzählt, und stellt sich besonders in der schönen Mittheilung der Reden Christi überall als Ohrenzeugen dar.

Was die Aechtheit unseres vorhandenen ersten Evangeliums betrifft, so ist das ganze Alterthum darüber einverstanden, daß dasselbe denselben Matthäus zum Verfasser habe, dessen Berufungsgeschichte zu einem Apostel uns in diesem Evangelium selber erzählt wird (vergl. Matth. IX, 9 — 13). Soweit als überhaupt unsere geschichtlichen Nachrichten und unsere Ueberlieferungen reichen, finden wir das Evangelium des Matthäus als ächt anerkannt. Nur in den neueren Zeiten der christlichen Kirche haben sich einige Zweifel dagegen erhoben und sind auch einige Versuche gemacht worden, die Aechtheit des ganzen Evangeliums sowohl als auch einzelner Theile desselben anzugreifen. Diese Versuche haben zur hauptsächlichen Stütze:

1) Die Nachricht, welche sich im Alterthum findet, daß Matthäus sein Evangelium hebräisch geschrieben habe.

2) Die Ueberschrift εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον.

3) Gewisse innere Gründe.

Was erstens die Nachricht betrifft, daß Matthäus sein Evangelium zuerst hebräisch geschrieben habe, so vereinigt sich dieselbe mit der Nachricht, welche wir von einem hebräisch geschriebenen Evangelium haben, welches die Ueberschrift führt: εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους. Um uns über den Werth dieser Nachrichten entscheiden

zu können, wollen wir dieselbe in ihrer Vereinigung im Folgenden betrachten.

Das Evangelium der Hebräer.

1) Das Evangelium der Hebräer, *τὸ εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους*, ev. secundum Hebraeos, wurde von den Sekten der Ebioniten und Nazaräer, so wie von den Elcesaiten und Cerinthianern gebraucht. Vgl. Hier. in Comment. in Matth. ad XII, 13; adv. Pelagianos L. III; L. VI. Comment. in Ezech. XVIII; L. IV ad Matth. XXIII, 35. L. IV. Comment. in Es. XI, 2 etc. Epiphanius Haer. XXIX, 9 und XXX, 3.

2) Es war in chaldäischer und syrischer Sprache, aber mit hebräischen Buchstaben geschrieben, und es existirte noch zu Zeiten des Hieronymus, welcher es selber sah und benutzte, und in's Griechische und Lateinische übersetzte. Vergl. Hier. adv. Pelagianos L. III. In evangelio juxta Hebraeos, quod chaldaico quidem syroque sermone sed hebraicis litteris scriptum est, quo utuntur usque hodie Nazareni, secundum Apostolos sive *ut plerique autumant*, juxta Matthaeum, quod et in Caesariensi habetur bibliotheca, narrat historia: Ecce mater domini etc.

Hier. de viris illustr. c. 2. Jacob. Evangelium quoque quod appellatur secundum Hebraeos et a me nuper in graecum latinumque sermonem translatum est, quo et Origines saepe utitur, post resurrectionem Salvatoris refert: Dominus autem etc. Vergl. auch c. 16 Hier. Comment. in Matth. XII, 13, und häufig in seinen Commentaren.

NB. Hiernach müssen die Stellen des Eusebius erklärt und berichtigt werden, welcher wahrscheinlich jenes Evangelium selber nicht gesehen hat. Vergl. De Wette Einleitung in's N. T. p. 83 ed. II. 1830.

Eus. H. E. IV. 22 von Hegesippus: *ἐκ δὲ τοῦ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίου καὶ τοῦ συριακοῦ καὶ ἰδίως ἐκ τῆς ἑβραΐδος διαλέκτου τινὰ τίθησιν.* Der hebräische Dialekt ist die chaldäische Sprache, von welcher die oben angeführte Stelle des Hieronymus spricht. Hieronymus selbst nennt die Sprache dieses Evangeliums an andern Stellen die hebräische Sprache. cf. Comment. in Matth. ad XII, 13: In evangelio quo utuntur Naz. et Ebion, quod nuper in graecum de *hebraeo* sermone transtulimus etc.

3) Es war unter den übrigen Christen nicht bekannt. Nur

von Papias, Hegesippus, Clemens Alexandrinus, Origenes, Epiphanius und Hieronymus, läßt sich mit Sicherheit angeben, daß sie es gekannt haben. Pantänus soll es bei den Indiern gefunden haben. Vergl. Euseb. hist. Ec. III, 39, IV, 22 — Clem. Alex. Strom. I p. 380 V, p. 578 — Orig. in Joan. Vol. IV p. 63 ed, Ruaei Homil. XV in Jerem. Vol. III p. 224 in Matth. T. XV ad XIX, 19. Vol. III p. 671. — Epiph. haer. XXIX, 9. XXX, 3, 13, 14, 16, 22. — Hieronym. an vielen Orten. — Euseb. hist. Ec. V, 10, und Hieronym. de vir illustr. c. 33.

4) Es wich sehr stark von allen unseren Evangelien ab und hatte viele apokryphische Zusätze, wie aus den oben angegebenen Stellen der Kirchenväter gesehen werden kann.

5) Ueber dieses Evangelium finden sich die widersprechendsten Nachrichten.

Einige nannten es das Evangelium Matthäi und sahen es als das Original unseres heutigen Evangeliums des Matthäus an. Wahrscheinlich bildete sich diese Ansicht aus dem Vorgeben jener Sekten der Ebioniten und Nazaräer, welche ihrer Schrift ein kanonisches Ansehen geben wollten. Denn der Unterschied zwischen unserem griechischen Evangelium des Matthäus und jenem hebräischen ist zu groß, als daß man das letztere als das Original ansehen könnte. Im Gegentheil läßt sich vielmehr das griechische Evangelium als das Original ansehen, von welchem das hebräische, wenn nicht wörtlich übersetzt, doch abgeleitet worden ist.

6) Man kann diese Nachrichten durchaus nicht gegen die Authentie des griechischen Evangeliums Matthäi anwenden, indem sie alle nur auf jenem Vorgeben und auf darauf gegründeten Vermuthungen beruhen, welche theils an sich unhaltbar sind, theils den anderweitigen Angaben derselben Schriftsteller widersprechen.

7) Die erste Nachricht ist von Papias, Bischof von Hierapolis. Sie wird von Eusebius in seiner Kirchengeschichte III, 39 angeführt und heißt: *Ματθαῖος μὲν οὖν ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο, ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος.* Wenn diese Nachricht wahr wäre, dann müßten wir nothwendig mehrere sehr verschiedene Recensionen des griechischen Evangeliums des Matthäus haben. Es ist aber gerade das Umgekehrte der Fall; wir haben nur eine einzige Recension des griechischen Evangeliums, und wir finden, daß es sehr verschiedene Recensionen des hebräischen Evan-

geliums gab, indem z. B. einige die Genealogie Christi hatten, andere aber nicht u. s. w.

Es ist daher sehr wahrscheinlich, daß Papias, der uns als ein sehr frommer, aber nicht wissenschaftlich gebildeter Mann geschildert wird (*σφόδρα σμικρὸς ὢν τὸν νοῦν*, sagt Euseb. III, 39) dem Vorgeben der Ebioniten zu sehr getraut und sein Urtheil darnach gerichtet habe. Diese Ansicht von der Sache wird noch dadurch bestätigt, daß Papias geradezu des oben beschriebenen Evangeliums der Hebräer als eines kanonischen sich bediente. Vergl. Eusebius III, 39.

8) Die zweite Nachricht ist von Irenaeus, Bischof zu Lyon. Er schreibt in seinem Buche adv. Haer. III, 1 bei Euseb. V, 8: *ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ αὐτῶν διαλέκτῳ καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου.* Hiermit ist jedoch nur gesagt, daß Matthäus auch (*καί*) ein hebräisches Evangelium geschrieben habe, und es wird keineswegs geleugnet, daß das griechische Evangelium nicht von ihm geschrieben sey. Wenn nun aber unter dem hebräischen Evangelium kein anderes gemeint seyn kann, als das oben beschriebene, welches offenbar nicht von Matthäus ist: dann kann man hier wiederum nichts anders annehmen, als daß sich Irenäus zu viel auf das Zeugniß des Papias, auf das Vorgeben jener Sekten und auf das Gerücht verlassen habe, welches nun schon ziemlich allgemein jenes hebräische Evangelium dem Matthäus zuschrieb, wahrscheinlich, weil es demselben nachgebildet war. Diese Annahme wird vollkommen bestätigt, indem Irenäus selber die Quelle seiner Mittheilung angiebt und in Bezug auf dieselbe sagt: „Dies bezeugt Papias, der ein Zuhörer des Johannes, ein Mitgenosse des Polykarpos war, ein Mann aus dem Alterthume, schriftlich im vierten Buche seiner Erklärungen der Aussprüche Christi (*λογίων κυριακῶν*.)"

9) Eine dritte Hauptnachricht kommt von Origenes. Sie findet sich bei Eusebius VI, 25, und heißt: *ὅτι πρῶτον μὲν γέγραπται τὸ κατὰ τόν ποτε τελώνην ὕστερον δὲ ἀπόστολον Ἰ Χρ., Ματθαῖον, ἐκδ δωκότα αὐτὸ τοῖς ἀπὸ Ἰουδαϊσμου πιστεύσασι, γράμμασιν ἑβραϊκοῖς συντεταγμένον.* Origenes hat hier wiederum jenes oben beschriebene Evangelium der Hebräer vor Augen; er citirt einzelne Stellen daraus in seinen Commentaren, woraus auf das deutlichste die Verschiedenheit beider Evangelien erhellt, und er kann

deßhalb ebenfalls nur so beurtheilt werden, daß er sich auf jenes sehr verbreitete Gerücht zu viel verlassen habe. Eusebius sagt auch ausdrücklich, daß Origenes diese Nachricht mittheile: *ὡς ἐν παραδόσει μαθών*, wie durch eine Ueberlieferung sie erfahren habend.

10) Die Aussage des Eusebius III, 24: *Ματθαῖος πρότερον Ἑβραίοις κηρύξας, ὡς ἔμελλε καὶ ἐφ' ἑτέρους ἰέναι, πατρίῳ γλώττῃ γραφῇ παραδοὺς τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον, τὸ λοιπὸν τῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ τούτοις, ἀφ' ὧν ἐστέλλετο, διὰ τῆς γραφῆς ἀπεπλήρου* beruht ganz auf den vorher angeführten Nachrichten und hat eben so wenig Richtigkeit als jene. Was sie mehr und genauer enthält, als jene obige Nachrichten, sind nur Ausschmückungen und Vermuthungen, welche von Eusebius selber herrühren. Außerdem widerspricht Eusebius selber dieser Ansicht, wo er nicht als Geschichtschreiber, sondern als Exegete schreibt. Vergl. unten No. 13.

11) Wenn Hieronymus sagt, **Comment. in Matth. praef. Matthaeus in Judaea evangelium hebraeo sermone edidit ob eorum vel maxime causam, qui in Jesum crediderant ex Judaeis;** und **de vir. ill. c. 3. Matthaeus primus in Judaea propter eos qui ex circumcisione crediderant, Evangelium Christi hebraicis litteris verbisque composuit, quod quis postea in graecum transtulerit, non satis certum est:** so beruht diese Aussage ebenfalls auf dem angegebenen Gerüchte und ist eben so wenig wahr, als die vorhergehenden Nachrichten, welche hier nur zusammengefaßt erscheinen. Hieronymus kennt kein anderes hebräisches Evangelium, als das oben beschriebene; er weist selber seine Verschiedenheit von dem griechischen Evangelium des Matthäus nach und nennt an andern Stellen (vergl. die oben citirten in No. 2) diese Angabe eine Vermuthung (**autumant**). Daß diese Vermuthung unrichtig sey, können wir heutzutage sehr gut aus den Nachrichten über jenes hebräische Evangelium beurtheilen, wenn wir dieselben mit dem griechischen Evangelium vergleichen.

12) Das hebräische Evangelium des Matthäus, von welchem Epiphanius Nachricht giebt (**Haer. XXIX, 9. XXX, 3, 13, 14, 16** rc.), ist ebenfalls jenes oben beschriebene.

13) Für die Ursprünglichkeit des griechischen Originals des Evangeliums Matthäi spricht außerdem, daß 1) kein Einziger der Alten dasselbe eine Uebersetzung nennt oder einen Uebersetzer desselben angiebt; (ausgenommen die dem Athanasius fälschlich zuge-

schriebene Synopsis scripturae sacrae, welche sagt, daß Jakobus der Kleinere, der Vetter Christi, das hebräische Evangelium Matthäi übersetzt habe); und daß 2) kein Einziger von den Schriftstellern, welchen wir überhaupt eine Nachricht von diesem Evangelium verdanken, etwas anders als den griechischen Text citirt; ja daß sogar 3) Eusebius in seinem Commentar zu Psalm 78, 2 sagt: Matthäus habe als ein Mann, welcher der hebräischen Sprache mächtig war, die Worte der LXX: *Φθέγξομαι προβλήματα ἀπ' ἀρχῆς*, nach seiner eigenen Uebersetzung angeführt und in seinem Evangelium geschrieben: *ἐρεύξομαι κεκρυμμένα ἀπὸ καταβολῆς* (Matth XIII, 35). Offenbar sieht hier Eusebius unseren griechischen Matthäus nicht für das Werk eines fremden Uebersetzers, sondern für das eigenthümliche und ursprüngliche Werk des Matthäus an. Vergl. über dies Alles die vorzügliche Abhandlung von Hug in seiner Einleitung in das N. T. (3. Ausgabe 1826) S. 16 — 63, oder §. 8 — 12.

Durch die in diesen 13 Punkten mitgetheilte Betrachtung glauben wir die der Aechtheit unseres griechischen Evangeliums Matthäi nachtheiligen Nachrichten, welche von einem hebräischen Originale sprechen, richtig gewürdigt und die Kraft der Beweise, welche sich hierauf stützen und gegen die Aechtheit jenes Evangeliums gerichtet sind, beseitigt zu haben.

Was nun zweitens die Ueberschrift: *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον*, betrifft, welche man dazu benutzt, um zu zeigen, daß unser vorhandenes Evangelium nicht vom Matthäus selber, sondern nach demselben, abgefaßt sey: so würde dieser Grund gegen alle Evangelien anzuführen seyn und die Unächtheit derselben im Ganzen beweisen. Allein betrachtet man das Verhältniß der Sache genauer, so läßt sich auch der Grund davon einsehen, warum Matthäus gerade dieses Ausdruckes in seiner Ueberschrift sich bediente. Denn da der Name *εὐαγγέλιον* eigentlich: die gute Nachricht, die gute Botschaft, bedeutet, und da man den Gegenstand derselben in den Genitiv dabei zu setzen und zu sagen pflegte: *εὐαγγέλιον Ἰησοῦ Χριστοῦ*, die gute Botschaft von Jesus Christus, und ebenso *εὐαγγέλιον θεοῦ*, so vermied es Matthäus, um der Zweideutigkeit willen, zu schreiben: *εὐαγγέλιον Ματθαίου*. Auch würde der Ausdruck: *εὐαγγέλιον Ματθαίου* zu viel Gewicht auf den Verfasser selber legen, als ob diese gute Botschaft ganz allein von ihm herrühre,

von ihm ausgeflossen und entsprungen sey, ihm angehöre und ihm alles Verdienst bei der Sache gebühre. Dies ist die eigentliche Bedeutung des Genitivverhältnisses, wenn der Genitiv ein genitivus subjectivus ist. Die Demuth des christlichen Lebens, welche den Matthäus antrieb, sich Zöllner zu nennen und damit in die Reihe der sündhaftesten, verachtetsten Menschen zu stellen, (vergl. Matth. 10, 3) verbot ihm auch, sich das Verdienst bei der Abfassung seines Evangeliums zuzuschreiben, und veranlaßte ihn, sich nur als das Werkzeug in der Hand Gottes zur Bekanntmachung des Evangeliums Jesu Christi hinzustellen. Gerade dies wollen die Worte κατὰ Ματθαῖον sagen. Sie entsprechen ganz den vielen Ueberschriften der Psalmen לְדָוִד, bei welchen ebenfalls das לְ nicht das einfache Genitivverhältniß ausdrückt. Κατὰ Ματθαῖον heißt: secundum Matthaeum, nach dem Matthäus, so wie es Matthäus durch die Kraft der Gnade Gottes mitzutheilen vermochte. Dieses Beispiel der Demuth des Matthäus nachahmend, haben auch die anderen Evangelisten, welche 30 bis 60 Jahre nach Matthäus ihre Schriften verfaßten, und selbst Lukas, der noch am meisten seine eigene Thätigkeit bei der Abfassung seines Evangeliums erwähnt, sich jener Ausdrucksweise bei den Ueberschriften ihrer Evangelien bedient.

Was drittens die sogenannten inneren Gründe betrifft, mit welchen man die Aechtheit des ganzen Evangeliums oder einzelner Kapitel desselben, z. B. der zwei ersten Kapitel, zu bekämpfen suchte: so beruhen dieselben auf einer Nichtkenntniß und falschen Erklärung dessen, was sie bekämpfen sollen. Es haben Leute gegen die Aechtheit dieses Evangeliums sich zu äußern erkühnt, welche nicht einmal verstehen, was darin geschrieben steht, welche z. B. die von Matthäus mitgetheilte Bergpredigt für eine Zusammenstoppelung von einzelnen Aussprüchen Christi ansehen, welche den Zusammenhang dieser schönen Rede gar nicht begreifen können oder nicht begreifen wollen, welche nicht einmal die Gesetze einer niederen Welt verstehen und trotzig über die Gesetze der höchsten Welt aburtheilen, und wenn die erzählten Begebenheiten nicht in ihre Atmosphäre taugen, flugs ihre Richtigkeit und Wirklichkeit leugnen. Das häufig vorkommende Vorgeben der Wissenschaftlichkeit, auf welcher die Zweifel an der Aechtheit dieses Evangeliums beruhen sollen, ist die fürchterlichste Prahlerei der Unwissenschaftlichkeit, welche ihre

Halbheit und Einseitigkeit als den einzig treuen Probierstein der Wahrheit benutzt und auch für Andere als das höchste Ziel ihres Strebens hinstellen möchte.

Betrachtet man alle sogenannten inneren Gründe gegen die Aechtheit des Evangeliums Matthäi genauer, so sind es entweder Andichtungen, welche man gerade zu dem Zwecke gemacht hat und auch darnach bequem eingerichtet hat, um sie recht leicht bekämpfen zu können; theils Mißverständnisse der Worte des Evangelisten, welche man für baare Münze annimmt, um nachher ihre Unächtheit ausposaunen zu können; theils tiefe Wahrheiten, welche man mit einem ungebildeten Verstande nicht begreifen kann und deßhalb für Unwahrheiten, Mythen, Fabeln u. s. w. erklärt. Gegen eine solche Bekämpfung des Evangeliums Matthäi können nur die Waffen der Wahrheit angewendet werden. Eine richtige Erklärung der Begebenheiten und Reden, welche uns Matthäus mittheilt, stürzt den Grund und Boden aller jener inneren Gründe über den Haufen und beweist am Besten, woran es denselben fehlte.

Das zweite Evangelium, welches wir in unserer Sammlung besitzen, ist das des Johannes Markus. Was dessen Person betrifft, so geschieht die erste Erwähnung desselben Act. 12, 12. Es wird hier seine Mutter Maria genannt, und es wird erzählt, daß in deren Hause viele Christen sich versammelt hatten und beteten, in jener Zeit der Bedrängniß, als Herodes Hand anlegte an mehrere Mitglieder der Gemeine, um sie zu peinigen; als er den Jacobus, Johannis Bruder, hinrichten ließ, und um die Zeit der Ostern des Jahres 46 p. Chr. auch den Apostel Petrus ins Gefängniß legte. Petrus wurde damals auf wunderbare Weise befreit (vergl. Act. 12, 3 — 11) und begab sich in derselben Nacht noch in das Haus der genannten Maria, der Mutter des Johannes Markus, woselbst sich die Christen versammelt hatten. Es scheint somit diese Familie sich unter den Christen besonders ausgezeichnet zu haben, und Petrus selbst scheint in einem innigen Verhältniß zu derselben gewesen zu seyn.

In demselben Jahre, in dem Jahre der Hungersnoth, kamen auch Paulus und Barnabas nach Jerusalem, und als sie wieder nach Antiochien zurückkehrten, nahmen sie den Johannes Markus mit sich, wahrscheinlich auf dessen Wunsch, sie auf ihrer bevorstehenden ersten Bekehrungsreise zu begleiten. Vergl. Act. 12, 25.

Im Jahre 47 p. Chr. ging Johannes Markus mit Paulus und Barnabas auf deren erster Bekehrungsreise nach Cypern und Pamphylien, kehrte aber hier, vielleicht abgeschreckt durch die verschiedenen Gefahren dieser Reise, wieder um und begab sich in seine Heimath, nach Jerusalem. (Act. 13, 5 — 13.)

Später, im Jahre 54 p. Chr. findet sich Johannes Markus wieder zu Antiochien. Denn als in diesem Jahre Paulus und Barnabas ihre zweite Bekehrungsreise antreten wollten, schlug Barnabas vor, den Markus wieder mitzunehmen. Paulus aber widersetzte sich diesem Vorschlage, weil er es nicht für gut hielt, einen solchen mitzunehmen, der sie verlassen hatte und nicht mit ihnen gezogen war zur Bekehrung der Heiden. Beide Männer entzweiten sich hierüber, und Paulus nahm einen anderen Reisegefährten, den Silas, zu sich, und ging mit demselben durch Syrien und Cilicien, während Barnabas den Markus mit sich nahm und nach Cypern sich begab. Vergl. Act. 15, 36 — 39.

Von nun an erzählt die Apostelgeschichte nichts mehr von Markus. Dagegen wird er im ersten Briefe Petri 5, 13 erwähnt, als bei dem Apostel Petrus sich befindend in der Stadt Babylon. Da nun dieser Brief frühestens im Jahr 61 p. Chr. geschrieben ist: so läßt sich vermuthen, daß Markus, nachdem Barnabas seine Reise vollendet hatte, sich zu Petrus begab und mit demselben die Länder Galatien, Cappadocien, Asien, Bithynien und Pontus bis nach Babylon besuchte. Petrus nennt ihn an jener Stelle seinen Bruder, und drückt hiermit das innige Verhältniß aus, welches zwischen ihm und Markus bestand.

Im zweiten Briefe an den Timotheus, welcher wahrscheinlich im Jahre 63 p. Chr. geschrieben ist, bittet Paulus den Timotheus, daß er den Markus mit nach Rom bringen möge, weil er ihm in seiner Gefangenschaft nützlich seyn könne. (Vergl. 2 Tim. 4, 11.) Es scheint also, daß damals Markus in einem nähern Verhältnisse mit Timotheus stand, welcher sich damals zu Ephesus aufhielt. Es ist möglich, daß Petrus mit Markus zugleich seinen früheren Aufenthaltsort Babylon verlassen, und sich nach Kleinasien begeben habe.

Wie man aus den später geschriebenen Briefen des Apostels Paulus (aus Philem. 24 und Col. 4, 10) sieht, hatte sich Markus wirklich nach Rom begeben und die Gefahren mit dem Apostel Paulus getheilt. Soweit, also bis in das Jahr 64, in welchem

jene Briefe an Philomon und an die Colosser geschrieben sind, reichen die sichern Nachrichten über Markus.

Das Wahrscheinlichste, was man aus der mannigfaltigen Tradition über ihn entnehmen kann, ist dies, daß er sich noch nach dem Tode des Apostels Paulus bei der Ankunft des Apostels Petrus zu Rom befunden habe und in dieser Zeit, also nach dem Jahre 65 p. Chr. auf Veranlassung des Apostels Petrus, während dieser das Evangelium zu Rom predigte, sein schriftliches Evangelium verfaßt habe, um die Ausbreitung des Christenthums daselbst zu befördern. Nach dem Tode des Apostels Petrus soll er sich nach Alexandrien begeben haben und dort der erste Bischof der Gemeinde geworden seyn. Sein Tod muß demnach nach dem Jahre 67 p. Chr. gesetzt werden. **Hieronym. in Catalogo v. Marcus; Epiphan. Haeres. LI. Irenaeus L. III. adv. Haer. Euseb. Hist. L. V, c. 8. Euseb. Chron. ad annum III. Claud.**

Aus der archäologischen Notiz, welche Markus Kap. 14, 12 giebt, kann mit vieler Sicherheit geschlossen werden, daß er noch nach der Zerstörung Jerusalems lebte und auch erst nach derselben sein Evangelium verfaßt habe. (Vergl. die Erklärung zum 7. Abschnitt der 3. Abtheilung bei Matth. 26, 17 — 75.)

Was das Verhältniß des Evangeliums des Markus zu dem des Matthäus betrifft: so stimmt dasselbe in der chronologischen Anordnung größtentheils mit dem Evangelium des Matthäus überein. Nicht in Uebereinstimmung hinsichtlich der chronologischen Ordnung steht bloß: Cap. III, 13 — 19, IV, 35 — 41, V, 1—43, und VI, 7 — 13; außerdem finden sich bloß noch einige unbedeutende Verstellungen I, 40 — 45, und XI, 12 — 26.

Betrachten wir nun diese nicht übereinstimmenden Stellen, um darüber zu entscheiden, ob Matthäus oder Markus die hier erzählten Begebenheiten richtig geordnet habe. Was die erste Stelle betrifft, Mark. 3, 13 — 19: so erzählt dieselbe die Auserwählung der zwölf Apostel, welche gerade vor der Bergpredigt statt fand. Vergl. Luk. 6, 12 ff. Nun erzählt aber Markus im Vorhergehenden schon mehrere Begebenheiten, welche im Beiseyn der Jünger geschahen, und erwähnt ausdrücklich, daß Jesus mit denselben eine besondere Gesellschaft gebildet habe, welche sich von anderen Gesellschaften dieser Art unterschied. Cf. Mark. 2, 16 ff., 18 ff., 23 ff. Es kann also wohl die Auserwählung derselben nicht nach diesen

Begebenheiten zu setzen seyn, und wenn die Bergpredigt, wie Lukas berichtet, wirklich gerade unmittelbar auf diese Auserwählung der Jünger folgte: so muß man offenbar der Anordnung des Matthäus hinsichtlich dieser Stelle den Vorzug einräumen.

Die beiden folgenden abweichenden Abschnitte, Mark. 4, 35—41, und Mark. 5, 1—43 bilden ein zusammenhängendes Ganze, welches die Schifffahrt über das galiläische Meer zur Nachtzeit während eines Sturmes erzählt, sodann was sich am andern Ufer zugetragen hat, nämlich die Heilung des Wahnsinnigen im Lande der Gadarener, darauf die Rückkehr über das Meer, und was sich nach derselben begeben hat, nämlich die Heilung des Weibes mit dem Blutflusse und die Auferweckung der Tochter des Jaeiros. Nach der Darstellung des Matthäus folgen diese Begebenheiten sich ebenfalls so aufeinander, nur fiel noch einiges dazwischen vor nach der Rückfahrt über das galiläische Meer (cf. Matth. 8, 23 — 9, 26); sie sind aber nach Matthäus alle in den neunten Abschnitt der ersten Abtheilung, wenn man unsere Eintheilung der Lebensgeschichte Jesu berücksichtigen will, zu setzen. Markus dagegen setzt sie nach dem sechsten Abschnitt der zweiten Abtheilung, also auch, da Mark. 2, 23 bis 4, 34 mit Matth. 12, 1 bis 13, 52 übereinstimmt, und wenn man nur irgend ein wenig Harmonie und Ordnung unter den Evangelien annehmen will, nach der Reise Christi nach Nain, und nach seiner Rückkehr von Nain nach dem galiläischen Meere, welche Begebenheiten alle in dem Abschnitte Matth. 10, 1 — 13, 52 und Mark. 2, 23 — 4, 34 erzählt werden, und woran sich sodann nach Markus die Schifffahrt über das Meer und die weiteren Begebenheiten anschließen würden.

Zufolge der Erzählung des Matthäus geht Jesus erst nach jener Rückkehr von Nain nach dem galiläischen Meere, und nach dem hier auf dem Meere gehaltenen Vortrage in Parabeln in seine Heimath, und zwar auf Veranlassung seiner Mutter und seiner Verwandten, welche ihn abholen. Zufolge der Erzählung des Markus dagegen setzt Jesus, nachdem seine Mutter und seine Verwandten gekommen waren, um ihn abzuholen, und nachdem er jenen Vortrag in Parabeln gehalten hatte, erst über das Meer, und zwar nicht in der Absicht, um bald wiederzukehren, sondern um in den Ländern auf der andern Seite des Meeres längere Zeit zu verweilen, welche Absicht jedoch durch die Bitte der Gadarener,

nicht in ihrem Lande sich aufzuhalten, nicht ausgeführt wurde; und erst nach dieser Rückkehr aus dem Lande der Gadarener geht Jesus mit seiner Mutter, seinen Verwandten und seinen Jüngern in seine Vaterstadt.

Bei dieser Darstellung der verschiedenen Erzählungsweisen beider Evangelisten stoßen uns sogleich mehrere Unwahrscheinlichkeiten auf Seiten der Erzählung des Markus auf. Man weiß nicht, wo die Mutter Jesu hingekommen ist, als Jesus nach dem Lande der Gadarener schiffte; und man sieht nicht ein, warum Jesus der Aufforderung seiner Mutter Anfangs keine Folge leistet, sondern in eine ganz andere Gegend sich begiebt und nachher dennoch nach seiner Vaterstadt geht. Bei der Anordnung des Matthäus dagegen kommen solche Unwahrscheinlichkeiten nicht vor, man weiß alsdann, daß Jesus, der sich auf der Rückreise von Nain nach dem galiläischen Meere befand, als seine Mutter ihn traf und ihn zur Reise nach seiner Vaterstadt aufforderte, daß also Jesus mit seiner Mutter über die Gegend am galiläischen Meer nach Nazareth ging, und man sieht auch ein, warum Jesus über das Meer schiffte und in den jenseitigen Ländern verweilen wollte, nachdem er diesseits des Meeres in der Stadt Kapernaum und ihrer Umgegend schon vielfältig sein Amt ausgeübt hatte. Es möchte deßhalb auch bei den vorliegenden Stellen die Anordnung des Matthäus den Vorzug verdienen.

Die vierte abweichende Stelle, Mark. 6, 7 — 13 erzählt die Aussendung der zwölf Apostel zur selbstthätigen Vorbereitung des Reiches Gottes nach Art des Johannes des Täufers. Markus stellt diese Begebenheit so, als wenn sie nach der Reise Jesu nach Nain und nach der Reise in seine Vaterstadt, so wie nach der Rückkehr von derselben in einem Umkreise nach dem galiläischen Meere vorgefallen sey, so daß sie nach dem siebenten Abschnitt der zweiten Abtheilung der Lebensgeschichte Jesu zu setzen wäre. Nach der Anordnung des Matthäus fällt diese Aussendung der Jünger dagegen in den ersten Abschnitt der zweiten Abtheilung nach den Begebenheiten am galiläischen Meere und in der Gegend von Kapernaum. Erst nachdem Jesus seine zwölf Apostel auf diese Weise entsendet hatte, reiste er, wie man aus der Erzählung des Matthäus im Vergleich mit der des Lucas abnehmen kann, nach Nain, und lehrte daselbst und verrichtete dort ebenfalls seine Wunder wie

zu Kapernaum, und erst nach der Rückreise von Nain nach dem galiläischen Meere reiste er sodann nach seiner Vaterstadt und von da im Umkreise wieder nach dem galiläischen Meere, und erst nach allen diesen Reisen kamen seine ausgesendeten Jünger wieder zu ihm. Cf. Matth. 14, 13 — 21 cum Mark. 6, 30 — 44.

Nach der Anordnung des Markus wären aber die Jünger sogleich wieder zu Jesus zurückgekehrt, nachdem sie eben erst waren entsendet worden. Denn er erzählt noch in demselben Kapitel 6, 30 ff. ihre Rückkehr zu Jesu und sagt, sie hätten ihm dabei ihre Werke und Thaten gemeldet. Höchst unwahrscheinlich ist es aber, daß die Jünger schon so bald sollten wieder zurückgekehrt seyn, und daß sie nach so kurzer Abwesenheit schon von Thaten und Wundern sollten zu erzählen gehabt haben, und es bleibt somit auch hier wieder der Vorzug auf Seiten der Anordnung des Matthäus.

Was die beiden unbedeutenden Verstellungen der Begebenheiten betrifft, welche Mark. 1, 40 — 45, und 11, 12 — 26 vorkommen, so erzählt Markus bei der ersteren ganz unbestimmt und läßt sich dadurch leicht mit Matthäus in Uebereinstimmung bringen, was wir auch bei der Erklärung von Matth. 8, 1 — 4 gethan haben. Bei der zweiten Verstellung dagegen erzählt Markus mit sehr genauer Angabe der Zeitbestimmungen, und scheint geradezu die Absicht gehabt zu haben, die etwas unbestimmtere Erzählung des Matthäus zu berichtigen. Auf welche Weise diese Berichtigung mit der Darstellung des Matthäus vereinigt werden kann, ohne daß dadurch ein eigentlicher Widerspruch zwischen den beiden Evangelisten entsteht, haben wir in unserem Commentare an der betreffenden Stelle zu zeigen gesucht.

Die große Uebereinstimmung, welche zwischen dem Evangelium des Matthäus und dem des Markus herrscht, hat mancherlei Fragen erregt, welche gar nicht erhoben worden wären, wenn man die Sache aus dem einfachen natürlichen Gesichtspunkte betrachtet hätte. Einfach betrachtet stellt sich die Sache so dar: Markus hat wohl vierzig Jahre lang die merkwürdigsten Begebenheiten aus dem Leben Jesu theils gehört und gelesen, theils selber vorgetragen und erzählt. Er war Schüler und Begleiter der berühmtesten Apostel, des Paulus und Petrus, gewesen; er hatte Anfangs mitten unter den Aposteln zu Jerusalem gelebt und wußte theils viele

Einzelheiten der Begebenheiten aus dem Leben Jesu, welche in dem damals vorhandenen schriftlichen Evangelium des Matthäus nicht geschrieben standen, theils nicht deutlich genug erzählt waren, zum Theil aber wußte er auch noch manche andere Begebenheiten, welche Matthäus mit Stillschweigen übergangen hatte. Statt nun das Werk des Matthäus, welches damals nach ohngefähr dreißig Jahren gewiß vielfältig abgeschrieben worden war, zu corrigiren und zu berichtigen, was theils eine gänzliche Umgestaltung der einzelnen Erzählungen verlangt hätte, theils aber auch der Anfang zu einer ins Grenzenlose fortschreitenden Verbesserung oder auch Verschlechterung jenes Evangeliums geworden wäre, unternahm es vielmehr Markus, ein eigenes Evangelium zu schreiben, welches alle seine von dem Evangelium des Matthäus abweichenden Ansichten von den Begebenheiten enthalten sollte. Er benutzte zu diesem Behufe das vorhandene Evangelium des Matthäus, folgte demselben Schritt vor Schritt nach; erzählte aber alle einzelnen Begebenheiten auf seine Weise, ließ dabei öfters diejenigen Begebenheiten aus, welche von Matthäus vollkommen richtig erzählt waren, oder von welchen er keine genaueren und besseren Nachrichten hatte (dies ist namentlich bei den Reden Christi der Fall, welche zum Theil ganz ausgelassen sind, wie z. B. die Bergpredigt, theils nur ganz kurz angedeutet), und fügte hier und da neue Erzählungen hinzu. Durch diese höchst verdienstvolle Schrift des Markus erhalten wir nun, wenn wir seine Erzählung mit der des Matthäus vergleichen, ein viel deutlicheres Bild von dem Zusammenhange der Begebenheiten. Betrachten wir sein Evangelium allein, so gewährt es freilich noch kein anschauliches Bild von dem Verlaufe der Begebenheiten und von dem Ganzen des Lehramtes Christi; ja es steht, wenn wir es mit dem des Matthäus vergleichen, diesem um Vieles nach. Aber nichtsdestoweniger behält es seinen großen Werth. Denn es lag gar nicht im Plane des Markus, das Werk des Matthäus, welches allgemein in den christlichen Kirchen verbreitet war, verdunkeln und verringern zu wollen. Er wollte bloß mit diesem verdienstvollen Apostel an dem Werke der Erlösung arbeiten und ein Evangelium von Jesu Christo liefern, welches einerseits als ein selbstständiges schriftliches Evangelium dastehen könnte, andererseits mit dem Evangelium des Matthäus verbunden werden könnte und durch seine Eigenthümlichkeit eine schöne Harmonie her-

vorbrächte. Und diesen Zweck hat er auf das Vollkommenste erreicht.

Hätte Markus anders verfahren, hätte er z. B. bloß Zusätze und Berichtigungen des Evangeliums Matthäi geliefert, so hätte seine Schrift einmal nicht halb so viel Werth, als sie jetzt hat, und sodann hätte er auch hierdurch den unächten Zusätzen und falschen Berichtigungen Thür und Thor geöffnet, welche ohnedem, wie uns die Ueberreste der apokryphischen Evangelien zeigen, in großer Menge schon in den ersten Zeiten des Christenthums zum Vorschein kamen, und das Verfahren des Markus hätte diesen eine gewisse Autorität verschafft, welche sich der Erforschung der Wahrheit sehr hinderlich in den Weg gestellt hätte. So aber, wie Markus verfuhr, bildet sein Evangelium nun die schönste Bestätigung der Erzählung des Matthäus, und verhindert auf der andern Seite durch seine Wiederholung derselben Begebenheiten die Zweifel an ihrer Wahrheit und das Eindringen falscher Nachrichten in die evangelische Geschichte.

Dies ist der einfache Gesichtspunkt, in welchem das Evangelium des Markus bei genauer Betrachtung und Vergleichung desselben mit dem des Matthäus erscheint; und von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, verschwindet sowohl der Tadel, welchen man zuweilen gegen dasselbe erheben wollte, als auch die Frage nach seinen Quellen, nach seiner Art und Weise der Benutzung des Matthäus u. s. w.

Betrachten wir nun drittens das Evangelium des Lukas: so stimmt dasselbe in der chronologischen Anordnung beinahe vollkommen mit dem Evangelium des Markus überein. Es hat auch dieselben Abweichungen von dem Evangelium des Matthäus, nämlich 1) Luk. 6, 12 — 49 entsprechend Marzus 3, 13 — 19; 2) Luk. 8, 22 — 25 entsprechend Mark. 4, 35 — 41; 3) Luk. 8, 26 — 56 entsprechend Mark. 5, 1 — 43, und 4) Luk. 9, 1 — 6 entsprechend Mark. 6, 7 — 13.

Außerdem weicht es aber ebenfalls in vier Stellen wiederum von dem Evangelium des Markus ab, nämlich: 4, 16 — 30; 5, 1 — 11; 10, 25 — 37; 11, 14 — 54; und hat wiederum vier Abschnitte, deren Inhalt zum größten Theil dem Lukas ganz eigenthümlich ist, zum Theil aber auch von Matthäus erzählt wird, in die angegebene Anordnung hineingeschaltet, ohne dabei die chrono-

logische Aufeinanderfolge zu berücksichtigen. Es ist dies 1) der Abschnitt: Cap. 7, 1 — 50, von welchem V. 1—10 u. V. 18—50 auch bei Matthäus sich vorfinden (Matth. 8, 5—13; 11, 2—19 und 26, 6 — 16); aber V. 11 — 17 dem Lukas eigenthümlich sind.

2) Der Abschnitt 10, 1 — 42 (mit Ausnahme V. 25 — 37, welche von der Anordnung des Markus abweichen.) Der erste Theil dieses Abschnittes V. 1 — 24 entspricht dem Matth. 11, 20 — 30; der zweite Theil 38 — 42 ist dem Lukas eigenthümlich.

3) Der Abschnitt Cap. 11, 1 — 13, welcher dem Matth. 6, 9 — 13, und 7, 7 — 11 entspricht.

4) Der größere Abschnitt Cap. 12, 1 bis 18, 14, welcher beinahe ganz dem Lucas eigenthümlich ist, und wovon nur Cap. 17, 20 — 37 zum Theil dem Matth. 24 entspricht.

Vergl. über diese Uebereinstimmung des Lucas mit Markus die am Ende dieser Einleitung gegebene zweite Tabelle.

Lukas wird ohne Widerspruch als der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte genannt. Sein Name selber kommt in den historischen Schriften des neuen Testaments nicht vor, nur in den Paulinischen Briefen wird er einige Mal in der Gesellschaft des Apostels Paulus genannt, nämlich 2 Tim. 4, 11; Philem. 24 und Col. 4, 14. Aus der Erzählungsweise der Apostelgeschichte können wir jedoch auf mehrere seiner Lebensverhältnisse schließen. Die Apostelgeschichte beginnt nämlich mit Cap. 16, 10 in der ersten Person der mehrfachen Zahl zu erzählen, und es läßt sich hieraus schließen, daß Lukas bei jenen von hier an erzählten Begebenheiten Theilnehmer war; ein Schluß, welcher durch die oben angegebenen Stellen aus den Paulinischen Briefen vollkommen bestätigt wird.

Demzufolge befand sich Lukas als Begleiter bei dem Apostel Paulus, als dieser in der ersten Hälfte des Jahres 55 p. Chr. zu Troas beschloß, nach Macedonien überzusetzen und seine Bekehrungsreise über Griechenland auszudehnen. Er fuhr damals mit Paulus und den beiden andern Begleitern desselben, Silas (Tertius) und Timotheus, von Troas aus über Samothrakien und Neapolis nach Philippi, wo sie ihr Werk der Bekehrung begannen. Bei der hier entstehenden Verfolgung wurden Lukas und Timotheus verschont, nur allein Paulus und Silas wurden gestäupt und ins Gefängniß

geworfen. Nach dem wunderbaren Erdbeben in der Nacht, welches alle Thüren des Gefängnisses öffnete und alle Banden löste, entfernten sich Paulus und Silas allein von Philippi und setzten ihre Reise durch Griechenland unter mancherlei Gefahren fort. Timotheus aber und Lukas blieben noch zum Besten der Gemeinde in Philippi zurück. Erst einige Zeit nachher entfernt sich auch Timotheus von Philippi, um dem Apostel Paulus und Silas nachzuziehen und läßt den Lukas allein in Philippi zurück. Timotheus trifft den Paulus und Silas schon in Beröa (Act. 17, 14), bleibt daselbst mit dem Silas, während Paulus nach Athen weiter reist (Act. 17, 14), und beide ziehen später dem Apostel nach, als derselbe sie zu Athen erwartete und zu sich beschied. (Act. 17, 15 ff.) Bei den folgenden Begebenheiten dieser zweiten Bekehrungsreise des Apostels Paulus bei seinem langen Aufenthalte zu Corinth und seiner Rückkehr nach Jerusalem erwähnt die Apostelgeschichte mit keiner Silbe des Lukas, und erzählt fortwährend in der dritten Person, woraus mit Sicherheit geschlossen werden kann, daß sich Lukas während dieser Zeit nicht bei Paulus befand. Dasselbe muß hinsichtlich der dritten Bekehrungsreise, welche Act. 18, 23 — 20, 4 erzählt wird, geschlossen werden.

Erst als Paulus auf der Rückkehr von seiner dritten Bekehrungsreise im Frühjahre 60 p. Chr. wieder durch Macedonien nach der Hauptstadt Philippi kam, traf er mit Lukas wieder zusammen und nahm denselben auf seiner Rückreise mit. Vergl. Act. 20, 5 ff.

Aus der ganzen Erzählungsweise der Apostelgeschichte müssen wir schließen, daß Lukas sich während jenes ganzen Zeitraums von der ersten Hälfte des Jahres 55 an bis zur Zeit der Ostern des Jahres 60 ununterbrochen zu Philippi aufgehalten habe. Denn mit Cap. 20, 5 beginnt sie wieder in der ersten Person der mehrfachen Zahl zu erzählen, während sie von jener ersten Verfolgung in Philippi an, Cap. 16, 18, in dem gewöhnlichen Erzählungstone berichtete.

Seit dieser Wiedervereinigung mit Paulus hat sich Lucas nicht wieder von ihm getrennt und war fortwährend dessen treuester Gefährte bis an sein Ende. Vergl. 2 Tim. 4, 11. Philem. 24. Col. 4, 14. Um den Apostel hielt er sich auf während dessen Gefangenschaft in Cäsarea, wie dies die ausführliche Erzählung jener Begebenheit (Act. 24 — 26) beweist; mit ihm war er nach

Rom in die Gefangenschaft gegangen (Act. 27, 1 ff.) und hatte alle Gefahren mit ihm getheilt.

Was seine übrigen Verhältnisse betrifft: so nennt ihn Paulus selbst einen Arzt, Col. 4, 14. Die Tradition läßt ihn einen von den 70 Jüngern gewesen seyn, welche Jesus während seines Lebens um sich versammelt und zur Verkündigung der Nähe des Himmelreiches ausgesendet hatte. Da Lukas diese Begebenheit sehr ausführlich erzählt, Luk. 10, 1 — 24, viel ausführlicher, als Matthäus (Matth. 11, 20 — 30), während Markus sie gar nicht erwähnt: so hat diese Sage allerdings etwas für sich. Doch widerspricht ihr die eigene Vorrede des Evangeliums.

Seine Vaterstadt soll Antiochien gewesen seyn. Hieraus würde sich erklären, warum er hauptsächlich im Anfang der Apostelgeschichte nur von Antiochien erzählt und die dort vorgefallenen Begebenheiten so genau beschreibt.

Das Wahrscheinlichste, was sich über sein Ende aus den Traditionen abnehmen läßt, ist dies, daß er nach dem Tode des Apostels Paulus sich wieder nach Griechenland und Macedonien begeben habe, wo er vorher fünf Jahre lang als Bischof der Gemeinden gelebt hatte, und daß er hier im 80sten oder 84sten Jahre seines Alters den Märtyrertod gefunden habe.

Der gewöhnlichen Angabe, daß Lukas sein Evangelium unter der Aufsicht des Apostels Paulus verfaßt habe, widerspricht er selber in der Vorrede zu seinem Evangelium. Wahrscheinlich hat er es erst nach dem Tode des Apostels Paulus während seines letzten Aufenthaltes in Macedonien, besonders in der Hauptstadt Philippi, verfaßt, und zwar, wie er selbst angiebt, nicht sowohl zu einem öffentlichen Gebrauche, als vielmehr zum Privatgebrauche für eine einzelne Person, für einen gewissen Theophilus. Jene gewöhnliche Sage mag aus dem innigen Verhältnisse, in welchem Lukas zu Paulus stand, abgeleitet worden seyn, und zwar auf Veranlassung des vorhergehenden Beispiels von Abhängigkeit, welches das Evangelium des Markus giebt. Aus der archäologischen Notiz, welche Lukas Kap. 22, 7 giebt, läßt sich ebenfalls wie bei Markus schließen, daß er sein Evangelium nach der Zerstörung Jerusalems verfaßt habe. Vergl. die Bemerkung zu dem 7ten Abschnitt der 3ten Abtheilung bei Matth. 26, 17 — 75.

Die Entstehungsweise des Evangeliums läßt sich aus den eigenen

Angaben des Lukas in seiner Vorrede am sichersten abnehmen. Lukas redet die Person, welcher er seine Schrift widmet, mit dem Worte: κράτιστε, mächtigster, an. Diese Anrede pflegte nur hohen Personen ertheilt zu werden. Paulus redet z. B. auf diese Weise den Statthalter Festus an (Act. 26, 25) und man kann daraus schließen, daß Theophilus eine ähnliche mit einem hohen Amte bekleidete Person gewesen sey, vielleicht ein Verwalter Macedoniens, ein Hauptmann, wie Cornelius oder dergleichen.

Wenn nun Lukas an eine solche Person schreibt und für dieselbe sein Evangelium verfaßt: so ist seine Schrift zu vergleichen mit einem der Briefe, welche der Apostel Paulus schrieb an einzelne Gemeinden oder an einzelne Personen. Lukas will dem Theophilus eine zusammenhängende Darstellung der Begebenheiten liefern, welche die Grundlage der christlichen Kirche bilden. Theophilus ist vorher schon im Christenthume unterrichtet worden und hat die Erzählung jener Begebenheiten mündlich empfangen. In der Art und Weise des mündlichen Vortrags liegt es aber, daß Alles nur vereinzelt erzählt wird und deßhalb kein Gesammtbild der Begebenheiten entsteht. Lukas will ihm jetzt im Zusammenhange die verschiedenen Begebenheiten darstellen (καθεξῆς γράφειν), damit er die Begründung hinsichtlich der Worte erkenne, in welchen er unterrichtet worden sey. Die Worte, in welchen Theophilus unterrichtet worden ist, οἱ λόγοι, οὓς κατηχήθη, sind nicht sowohl die Erzählungen von Christus, als vielmehr überhaupt die Predigt des Evangeliums, die Verkündigung der Erlösung in ihrem ganzen Umfange, besonders hinsichtlich der Allgemeinheit der Erlösung und ihrer Erstreckung über alle Menschen ohne Unterschied, über die Heiden eben sowohl, als über die Juden Lukas, der Schüler des Heidenapostels und der Fortsetzer des Werks der Bekehrung unter den Heiden, welches sein großer Lehrer angefangen hatte, will dem gewesenen Heiden Theophilus die Sicherheit seiner Theilnahme an der Erlösung aus der zusammenhängenden Darstellung der geschichtlichen Begebenheit der Erlösung zu erkennen geben. Dies ist die Absicht des Lukas, und dieser Absicht verdankt das Evangelium seine Entstehung. Es ist gleichsam anzusehen wie ein durch die Geschichte geführter Beweis, daß die Heiden zur Theilnahme an der Erlösung berufen seyen, eine Tendenz, welche besonders durch den zweiten Theil der Schrift, durch die Apostelgeschichte, auf das

deutlichste sich ausspricht. Denn in der Apostelgeschichte wird beinahe von nichts Anderem gesprochen, als von der Bekehrung der Heiden, von der Abneigung der Juden gegen das Evangelium, von der Begierde der Heiden nach demselben und von den verschiedenen Beweggründen, welche die Apostel zur Predigt desselben unter den Heiden vermochten. Während das Evangelium die Thatsachen der Erlösung erzählt und sorgfältig Alles ausläßt, was die Berechtigung der Heiden zur Theilnahme an derselben durch Mißverständniß zweifelhaft oder nur im Geringsten bedenklich machen könnte (vergl. Luk. 9, 1 ff. mit Matth. 10, 5, 6; Luk. 4, 16—30 mit Matth. 13, 53 — 58, sodann das Geschlechtsregister Christi, welches Lukas bis auf Gott zurückführt, die ganze Menschheit im Auge habend; Matthäus dagegen nur auf Abraham): so erzählt dagegen die Apostelgeschichte die wirkliche Aufnahme der Heiden in das Reich Gottes, und zwar auf eine solche Weise, daß jeder Heidenchrist sich beruhigen kann über seine Berechtigung zur Theilnahme an dem Reiche Gottes.

Der Zusammenhang, in welchem Lukas sein Evangelium verfaßt hat, ist deßhalb auch nicht ein chronologischer, sondern ein pragmatischer, weil nicht die Zeit der Begebenheiten, sondern ihr Charakter, ihre besondere Eigenthümlichkeit jenen Beweis liefern konnte, und weil demnach das Verwandte und das sich gegenseitig Unterstützende und Erläuternde zusammengestellt werden mußte. Lukas achtet deßhalb die zeitliche Aufeinanderfolge der Begebenheiten gar nicht und wirft gleichsam Alles untereinander, wenn man vom chronologischen Standpunkte aus seine Darstellung betrachtet. Nur am Anfange bis zum öffentlichen Auftreten Jesu und nur am Ende von seiner letzten Reise nach Jerusalem an bis an seinen Tod (Cap. 1 bis 4, 15, und ohngefähr von Cap. 18, 31 an bis Ende) hält er sich an die zeitliche Aufeinanderfolge der Begebenheiten, weil dieses zwei Punkte sind, deren Einzelheiten unzertrennbar zusammen gehören, und welche gerade in dieser ihrer Ganzheit in den Pragmatismus des Lukas passen. Alles, was zwischen diesen beiden Punkten enthalten ist, alle einzelnen Begebenheiten während des Lebens Jesu hat Lukas ganz unabhängig von aller Zeitfolge, bloß nach seinem Zwecke geordnet und mit einander verbunden.

Da es sein Zweck war, besonders die Berechtigung der Heiden an der Theilnahme am Reiche Gottes zu beweisen: so beginnt er

mit der Erzählung einer Begebenheit, welche die Uebertragung dieser Berechtigung an die Heiden auf das vollkommenste rechtfertigt, indem sie zeigt, wie die Juden ihre Berechtigung von sich stießen und den ihnen verheißenen Messias verachteten und zu tödten versuchten. Cap. 4, 16 — 30. Diese Begebenheit wird auch von Matthäus (13, 53 — 58) und von Markus (6, 1 — 6) erzählt, aber bei weitem nicht so ausführlich, weil diese nicht den bestimmten Zweck des Lukas bei ihrer Darstellung hatten. Daß sie aber weit später vorgefallen ist, beweist die Erzählung des Lukas selbst durch die Berufung auf die zu Capernaum geschehenen Thaten (V. 23.) Als einen nothwendigen Commentar zu dieser Erzählung, der erst jene Berufung verstehen läßt und zugleich das Unrecht der Juden, welches sie durch ihr Betragen gegen Jesus begingen, an's hellste Licht setzt, fügt nun Lukas sogleich die Erzählung einiger Begebenheiten und Wunder hinzu, welche zu Capernaum geschahen. Cap. 4, 31 — 44. Es sind dies Begebenheiten, welche die Herrschaft des Herrn über Dämonen und Krankheiten offenbaren und ihn auf das deutlichste, sogar durch die Sprache der Dämonen selbst, als den erwarteten Messias und als Sohn Gottes charakterisiren (V. 34, 41) und ihm auch wirklich das größte Ansehen in Capernaum verschafften. Die Zeitfolge ist auch bei diesem kleinen Abschnitte nicht beobachtet.

Hieran schließen sich wieder zwei Begebenheiten an, welche die Art und Weise deutlich machen, wie Jesus durch seine Thaten Anerkennung fand, Cap. 5, 1 — 14. Den Uebergang zu diesem Abschnitte hatte der Schluß des vorhergehenden Cap. 4, 42 — 44 gebildet. Beide Begebenheiten folgen zwar der Zeit nach aufeinander, jedoch nicht so unmittelbar, wie sie hier stehen.

Bei aller Anerkennung, welche Jesus schon vom ersten Anfange seines öffentlichen Auftretens an fand, keimte jedoch zugleich auch schon in den verschiedensten Formen die Saat der Bosheit empor, deren immer mehr und mehr wuchernder Aufwuchs den Erlöser der Menschheit an das Kreuz brachte. Die Keime und ersten Aussprossungen jener Bosheit, welche von Jesus verschiedene Rücksichten, Entschuldigungen und Vertheidigungen verlangten, werden in dem folgenden Abschnitte, Cap. 5, 15 — 6, 11, erzählt Die einzelnen Begebenheiten dieses Abschnittes stehen mit dem Vorhergehenden in keinem chronologischen Zusammenhange, folgen aber untereinander

der Zeit nach richtig aufeinander, nur daß zwischen das Ende des fünften und den Anfang des sechsten Kapitels ein längerer Zwischenraum zu setzen ist.

Mit Cap. 6, 12 beginnt die eigentliche Predigt Christi, die Darstellung seiner Lehre und seiner Anforderungen an die Menschheit, oder die Gesetzgebung des Himmelreichs. Es geht dieser Abschnitt bis zu Ende des sechsten Kapitels und enthält die sogenannte Bergpredigt, nur in zusammengezogener Gestalt.

So wie der vorhergehende Abschnitt den Herrn gezeigt hatte von Seiten seiner hohen und strengen Anforderungen an die Menschheit: so zeigt ihn der folgende Abschnitt, Cap. 7, 1 — 50, von Seiten seines liebevollen Entgegenkommens gegen die Bedürfnisse und Wünsche der Menschen, und zwar ohne Unterschied der Personen; er kommt den Heiden eben so liebevoll entgegen wie den Juden (V. 1 — 10) und er hilft sogar, selbst noch ehe die Menschen ihn darum bitten (V. 11 — 17.) Er thut alles Mögliche, um sich Anerkennung zu verschaffen, und zwar nicht um seinetwillen, sondern gerade um der Menschen willen (V. 18 — 35) und gewährt auch schon bei dem kleinsten Anfange der Erfüllung seiner Anforderungen an die Menschen den größten Reichthum seiner Gaben, die Vergebung der Sünden. (V. 36 — 50.) Die Ordnung der einzelnen Begebenheiten dieses Abschnittes ist zwar chronologisch, indem die folgende immer später geschah, als die vorhergehende; aber sie sind durch große Zwischenräume der Zeit nach von einander getrennt.

Nachdem Lukas den Herrn im vorhergehenden Abschnitte dargestellt hat, wie er den Grund zum Reiche Gottes legt durch seine Predigt, durch seine constituirende Gesetzgebung des Himmelreichs: so stellt er ihn in dem jetzt folgenden Abschnitte, Cap. 8, 1 — 56 dar in seinem Offenbaren der Geheimnisse des Himmelreichs, *τῶν μυστηρίων τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ*, V. 10, und zwar erstens, wie er in Worten die Verwirklichung des Himmelreichs unter den Menschen (V. 1 — 18) und seine Kraft zur Umgestaltung der Menschen in wahre Kinder Gottes (V. 19 — 21) darlegt und zweitens in seinen Thaten zeigt, daß die Kraft desselben über alle Kräfte der Natur reicht (V. 22 — 25), und die größesten Hindernisse und gefährlichsten Einflüsse bei der Umgestaltung des Menschen

zu überwinden vermag (V. 26 — 39), ja sogar alle Krankheit und selbst den Tod besiegen kann. (V. 40 — 56.)

Mit dem neunten Kapitel geht Lukas immer specieller in das Leben des Herrn und erzählt solche Begebenheiten, welche mehr die Verwirklichung der vorher dargestellten allgemeinen Gesetzgebung des Himmelreichs in den besonderen Fällen des Lebens vor Augen stellen. Er bahnt sich hierzu den Weg, indem er als Einleitung zu dem Folgenden zuerst die Aussendung der zwölf Jünger erzählt (Cap. 9, 1 — 6), welche keinen andern Zweck hatte, als dieselben in der Ausübung ihres Amtes, soweit als sie es bis jetzt fähig waren, zu üben und an der Gründung und Ausbreitung des Reiches Gottes selbstthätig mitwirken zu lassen. (Vergl. Matth. 10 und die dortigen Anmerkungen.)

Die folgenden Erzählungen des neunten Kapitels beschäftigen sich besonders mit dem, was von Christus und seinem Reiche nothwendig gewußt werden muß, ehe der Mensch dazu hingezogen werden kann; sie berichtigen die falschen Vorstellungen von Christus und seinem Reiche, welche aus dem Einflusse des alten Lebens des natürlichen Menschen bei der Erscheinung desselben entstehen, und lassen den Stern aufgehen in allen Herzen, welcher zu Christus hinführt. Voraus gehen die ganz verkehrten Vorstellungen, welche die feindliche Gesinnung der Juden bei der Erscheinung Christi erschuf, welche aber in den Herzen der auserwählten Jünger keine Wurzel faßten. (V. 7 — 9 verglichen mit V. 18 — 22.) — Sodann folgt V. 10 — 17 eine Berichtigung der zwar aus gutem Herzen entspringenden, aber nur zu schwach gehaltenen Vorstellung von der persönlichen Macht des Herrn. Hieran schließt sich als Schluß des mit V. 7 begonnenen Abschnittes das, was V. 18—22 erzählt wird und eine Berichtigung im weitesten Umfange enthält, indem wir hier die richtige Vorstellung von seinem ganzen Wesen erhalten, verbunden mit der Voraussagung dessen, was er für die gesammte Menschheit thun werde. Der ganze Abschnitt, V. 7—22, bildet somit ein pragmatisches Ganzes, welches sich mit der Berichtigung der Vorstellung von der Person Christi beschäftigt.

In dem folgenden Theile seines Evangeliums bis zu Kap. 19 fährt Lukas auf die angefangene Weise fort zu erzählen, und berichtet, wie Jesus seine Jünger zu immer tieferer Erkenntniß seiner Person und des von ihm gegründeten Reiches Gottes einführte,

wie er die falschen Vorstellungen von dem Reiche Gottes und den Verhältnissen desselben berichtigte, wie er die Hindernisse überwand, welche theils in den vorgefaßten Meinungen, theils in der Bosheit des menschlichen Herzens begründet waren, und sich hemmend der Ausbreitung des Reiches Gottes entgegenstellten; und bereitet hierdurch auf das Schönste den wichtigsten Punkt seines Evangeliums, die Erzählung der Leidensgeschichte Jesu, vor.

Der ganze vorhergehende Theil des Evangeliums bis zum 19ten Kapitel bildet nun die Grundlage und Voraussetzung des folgenden Theiles, welcher die wichtigste Thatsache der Weltgeschichte enthält, und dient als Commentar zu dieser Leidensgeschichte. Durch die vorhergehenden Erzählungen ist nun Alles bekannt, was von Christus und seinem Reiche, sowie von seinen Bestrebungen und Lehren und von seiner ganzen Thätigkeit zu wissen nothwendig ist, und in schöner Verbindung mit unmerkbaren Uebergängen wird nun der Leser mit dem 19ten Kapitel in die Zeit der Vollendung des von Christo angefangenen Werkes der Erlösung eingeführt.

Hier am Schlusse seines Evangeliums ist Lukas wiederum streng chronologisch und erzählt die Leidensgeschichte Jesu in der vollkommensten Uebereinstimmung mit Matthäus und Markus. Aber ebenso wie er am Anfang seines Evangeliums die Erzählung des Matthäus ergänzt und solche Begebenheiten mittheilt, von welchen Matthäus durchaus nichts erwähnt: ebenso finden wir ihn auch hier die Erzählung der beiden ersten Evangelisten ergänzend und weiter ausführend. Man vergleiche vor Allem die Geschichte von den Erscheinungen Jesu nach seiner Auferstehung. Blicken wir nun auf sein ganzes Evangelium zurück, so treten uns überall neue Mittheilungen entgegen. Die ganze evangelische Geschichte wird durch ihn außerordentlich bereichert, und es scheint gerade seine Hauptabsicht bei der Abfassung seines Evangeliums gewesen zu seyn, daß er in seine Darstellung die Erzählung solcher Begebenheiten verwob, welche von den anderen Evangelisten noch nicht mitgetheilt worden waren. In der langen Zeit, welche er im Umgange mit dem Apostel Paulus und anderen Aposteln zu Antiochien und anderen ausgezeichneten Kirchenlehrern verlebte, hatte er noch mancherlei Begebenheiten aus dem Leben Jesu kennen gelernt, welche sich nicht in den vorhandenen schriftlichen Evangelien des

Matthäus und Markus vorfanden. Statt nun bloße Zusätze zu diesen Evangelien zu liefern, und sodann sein eigentliches Werk von der Aufnahme der Heiden in die christliche Kirche zu schreiben, und mit seinen Zusätzen zu den Evangelien zu verknüpfen, verfertigte er vielmehr eben so wie Markus ein eigenes Evangelium, welches auf den beiden andern beruhen, dieselben ergänzen und bestätigen, und als erster Theil und Grundlage seiner Apostelgeschichte dienen sollte, welche sein Hauptaugenmerk war. Wir können nicht anders sagen, als daß dieses Vorhaben des Lukas herrlich gelungen ist. Sein Evangelium steht selbstständig da in voller Kraft und Fülle, und bildet mit den beiden anderen zusammen eine noch weit vollkommnere Harmonie, als das des Matthäus und Markus allein für sich bilden würden. Was jetzt noch fehlt an dem vollständigen Accorde, das wird durch den Hinzutritt des vierten Evangeliums, das den Johannes zum Verfasser hat, geleistet.



I.

Uebersicht

der Uebereinstimmung der vier Evangelien.

Erste Abtheilung.

Matthäus.	Markus.	Lukas.	Johannes.
Erster Abschnitt.			
I, 1 — 17		III, 23 — 38	
Zweiter Abschnitt.			
I, 18 — 25		I, 1 — 4 I, 5 — 25 I, 26 — 38 I, 39 — 56 I, 57 — 80 II, 1 — 21 II, 22 — 38	
Dritter Abschnitt.			
II, 1 — 23		II, 39 — 52	
Vierter Abschnitt.			
III, 1 — 17	I, 1 — 11	III, 1 — 38	
Fünfter Abschnitt.			
IV, 1 — 11	I, 12 — 13	IV, 1 — 13	
Sechster Abschnitt.			
IV, 12 — 17	I, 14 — 15	IV, 14 — 15	I, 1 — II, 11 III, 22 — IV, 54

Matthäus.	Markus.	Lukas.	Johannes.
	Siebenter Abschnitt.		
IV, 18 — 25	I, 16 — 20	V, 1 — 11	
	Achter Abschnitt.		
V, 1—VII, 29	III, 13 — 19	VI, 12 — 49 u. XI, 1 — 13	
	Neunter Abschnitt.		
VIII, 1 — 4	I, 40 — 45	V, 12 — 14	
VIII, 5 — 13		VII, 1 — 10	
VIII, 14 — 17	I, 21 — 39	IV, 31 — 44	
VIII, 18 — 22		IX, 57 — 62	
VIII, 23 — 27	IV, 35 — 41	VIII, 22 — 25	
VIII, 28 — 34	V, 1 — 20	VIII, 26 — 39	
IX, 1 — 8	II, 1 — 12	V, 15 — 26	
IX, 9 — 13	II, 13 — 17	V, 27 — 32	
IX, 14 — 17	II, 18 — 22	V, 33 — 39	
IX, 18 — 26	V, 21 — 43	VIII, 40 — 56	
IX, 27 — 38			

Zweite Abtheilung.

Matthäus.	Markus.	Lukas.	Johannes.
	Erster Abschnitt.		
X, 1 — 42	VI, 7 — 13	IX, 1 — 6	
	Zweiter Abschnitt.		
XI, 1 — 19		VII, 11 — 35	
XI, 20 — 24		X, 1 — 16	
XI, 25 — 30		X, 17 — 24	
XII, 1 — 8	II, 23 — 28	VI, 1 — 5	
XII, 9 — 14	III, 1 — 6	VI, 6 — 11	
XII, 15 — 21	III, 7 — 12		
	Dritter Abschnitt.		
XII, 22 — 45	III, 20 — 30	XI, 14 — 36	
XII, 46 — 50	III, 31 — 35	VIII, 19 — 21	
XIII, 1 — 52	IV, 1 — 34	VIII, 1 — 18	
	Vierter Abschnitt.		
XIII, 53 — 58	VI, 1 — 6	IV, 16 — 30	
XIV, 1 — 2	VI, 14 — 16	IX, 7 — 9	
	Fünfter Abschnitt.		
XIV, 3 — 12	VI, 17 — 29	III, 19 — 20	
XIV, 13 — 21	VI, 30 — 44	IX, 10 — 17	VI, 1 — 13
XIV, 22 — 36	VI, 45 — 56		VI, 14 — 71
XV, 1 — 20	VII, 1 — 23		
	Sechster Abschnitt.		
XV, 21 — 28	VII, 24 — 30		

Siebenter Abschnitt.

Matthäus.	Markus.	Lukas.	Johannes.
XV, 29 — 31	VII, 31 — 37		
XV, 32 — 39	VIII, 1 — 10		
XVI, 1 — 12	VIII, 11 — 21		
	VIII, 22 — 26		

Achter Abschnitt.

Matthäus.	Markus.	Lukas.	Johannes.
XVI, 13 — 28	VIII, 27—IX, 1	IX, 18 — 27	
XVII, 1 — 13	IX, 2 — 13	IX, 28 — 36	
XVII, 14 — 21	IX, 14 — 29	IX, 37 — 43	

Neunter Abschnitt.

Matthäus.	Markus.	Lukas.	Johannes.
XVII, 22 — 23	IX, 30 — 32	IX, 43 — 45	
XVII, 24 — 27			
XVIII, 1 — 20	IX, 33 — 50	IX, 46 — 50	
XVIII, 21 — 35			
			VII, 1 — X, 21
			V, 1 — 47
			X, 22 — 42
			XI, 1 — 54

Dritte Abtheilung.

Erster Abschnitt.

Matthäus.	Markus.	Lukas.	Johannes.
XIX, 1 — 2	X, 1	IX, 51 — 56	XI, 55 — 57
		XVII, 11 — 19	
XIX, 3 — 12	X, 2 — 12		
XIX, 13 — 15	X, 13 — 16	XVIII, 15 — 17	
XIX, 16 — 22	X, 17 — 22	XVIII, 18 — 23	
XIX, 23 — 26	X, 23 — 27	XVIII, 24 — 27	
XIX, 27 — 30	X, 28 — 31	XVIII, 28 — 30	
XX, 1 — 16			

Zweiter Abschnitt.

Matthäus.	Markus.	Lukas.	Johannes.
XX, 17 — 19	X, 32 — 34	XVIII, 31 — 34	
XX, 20 — 28	X, 35 — 45		
XX, 29 — 34	X, 46 — 52	XVIII, 35 — 43	
		XIX, 1 — 10	
		XIX, 11 — 27	
		XIII, 10 — 21	
		XIII, 22 — 30	
		XIII, 31 — 35	
		XIV, 1 — 24	
		XIV, 25 — 35	
		XV, 1 — 32	
		XVI, 1 — 13	
		XVI, 14 — 31	
		XVII, 1 — 10	
		XVII, 20 — 37	
		XVIII, 1 — 8	
		XVIII, 9 — 14	
		X, 38 — 42	XII, 1 — 11

Matthäus.	Markus.	Lukas.	Johannes.
		Dritter Abschnitt.	
XXI, 1 — 11	XI, 1 — 11	XIX, 28 — 44	XII, 12 — 19
XXI, 12 — 17	XI, 15 — 19	XIX, 45 — 48	II, 12—III, 21
		Vierter Abschnitt.	
XXI, 18 — 22	XI, 12 — 14 u. XI, 20 — 26		XII, 20 — 50
XXI, 23 — 27	XI, 27 — 33	XX, 1 — 8	
XXI, 28 — 46	XII, 1 — 12	XX, 9 — 19	
XXII, 1 — 14			
XXII, 15 — 22	XII, 13 — 17	XX, 20 — 26	
XXII, 23 — 33	XII, 18 — 27	XX, 27 — 40	
XXII, 34 — 40	XII, 28 — 34	X, 25 — 37	
XXII, 41 — 46	XII, 35 — 37	XX, 41 — 44	
XXIII, 1 — 39	XII, 37 — 40	XX, 45 — 47	
		XI, 37 — 54	
		XII, 1 — 12	
		XII, 13 — 21	
		XII, 22 — 59	
		XIII, 1 — 9	
	XII, 41 — 44	XXI, 1 — 4	
		Fünfter Abschnitt.	
XXIV, 1 — 2	XIII, 1 — 2	XXI, 5 — 6	
XXIV, 3 — XXV, 46	XIII, 3 — 37	XXI, 7 — 36	
XXVI, 1 — 5	XIV, 1 — 2	XXI, 37 — XXII, 2	
		Sechster Abschnitt.	
XXVI, 6 — 13	XIV, 3 — 9	VII, 36 — 50	
XXVI, 14 — 16	XIV, 10 — 11	XXII, 3 — 6	
		Siebenter Abschnitt.	
XXVI, 17 — 19	XIV, 12 — 16	XXII, 7 — 9	
XXVI, 20 — 29	XIV, 17 — 25	XXII, 10 — 23	XIII, 1 — 30
		XXII, 24 — 30	
XXVI, 30 — 35	XIV, 26 — 31	XXII, 31 — 38	XIII, 31 — 38
			XIV — XVII
XXVI, 36 — 46	XIV, 32 — 42	XXII, 39 — 46	
XXVI, 47 — 56	XIV, 43 — 52	XXII, 47 — 53	XVIII, 1 — 11
XXVI, 57 — 68	XIV, 53 — 65	XXII, 63 — 65	XVIII, 12 — 16 u. 19 — 24
XXVI, 69 — 75	XIV, 66 — 72	XXII, 54 — 62	XVIII, 17 — 18 u. 25 — 27
		Achter Abschnitt.	
XXVII, 1 — 2	XV, 1	XXII, 66 — 71	
XXVII, 3 — 10			
XXVII, 11 — 31	XV, 2 — 20	XXIII, 1 — 25	XVIII, 28 — XIX, 16.
XXVII, 32 — 56	XV, 21 — 41	XXIII, 26 — 49	XIX, 17 — 30
XXVII, 57 — 61	XV, 42 — 47	XXIII, 50 — 56	XIX, 31 — 42

Matthäus.	Markus.	Lukas.	Johannes.
	Neunter Abschnitt.		
XXVII, 62 — 66			
XXVIII, 1 — 15	XVI, 1 — 13	XXIV, 1 — 53	XX, 1 — 23
XXVIII, 16 — 20			XX, 24 — 29
			XXI, 1 — 25
	XVI, 14 — 20	(Act. I, 1 — 11	

II.

Uebersicht

der Uebereinstimmung der Evangelien des Markus und Lukas.

a) Im Ganzen.

Markus.	Lukas.	
	I — II	
I, 1 — III, 19	III, 1 — VI, 49	ausgenommen, daß IV, 16 — 30 wegfallen muß und in den folgenden Abschnitt gehört, und an dessen Stelle Cap. V, 1 — 11 zu versetzen ist.
	VII, 1 — 50	
III, 20 — IX, 50	VIII, 1 — IX, 56	ausgenommen, daß noch vor das achte Kapitel XI, 14 — 36 und vor das neunte Kapitel IV, 16 — 30 zu setzen ist.
	X, 1—XVIII, 14	ausgenommen X, 25 — 37, welche in den folgenden Abschnitt gehören.
X, 1 — XVI, 20	XVIII, 15 — XXIV, 53	wozu noch X, 25 — 37 in das 20ste Kapitel einzuschalten sind.

b) Im Einzelnen.

Markus	Lukas
	I und II
I, 1 — 11	III, 1
I, 12 — 15	IV, 1 — 15
I, 16 — 20	V, 1 — 11
I, 21 — 39	IV, 31 — 44
I, 40 — 45	V, 12 — 14
II, 1 — 22	V, 15 — 39
II, 23 — 28	VI, 1 — 5
III, 1 — 6	VI, 6 — 11
III, 7 — 12	
III, 13 — 19	VI, 12 — 49
	VII, 1 — 50

Markus.	Lukas.
III, 20 — 30	XI, 14 — 36
III, 31 — 35	VIII, 19 — 21
IV, 1 — 34	VIII, 1 — 18
IV, 35 — 41	VIII, 22 — 25
V, 1 — 20	VIII, 26 — 39
V, 21 — 43	VIII, 40 — 56
VI, 1 — 6	IV, 16 — 30
VI, 7 — 13	IX, 1 — 6
VI, 14—VIII, 10	IX, 7 — 17
VIII, 11—IX, 1	IX, 18 — 27
IX, 2 — 50	IX, 28 — 56
	X, 1 — 24
	X, 38 — 42
	XI, 1 — 13
	XI, 37 — 54
	XII, 1—XVIII, 14
X, 1 — 52	XVIII, 15—43
XI, 1 — 26	XIX, 1 — 48
XI, 27—XII, 27	XX, 1 — 40
XII, 28 — 34	X, 25 — 37
XII, 35 — 44	XX, 41—XXI, 4
XIII, 1 — 37	XXI, 5 — 58
XIV, 1 — 72	XXII, 1 — 71
XV, 1—XVI, 20	XXIII, 1—XXIV 53

III.

Uebersicht

der Uebereinstimmung der drei ersten Evangelisten, nach der Anordnung des Evangeliums des Lukas.

Lukas.	Markus.	Matthäus.
I, 1 — II, 40		I, 18 — 25
II, 41 — 52		II, 1 — 23
III, 1 — 22	I, 1 — 11	III, 1 — 17
III, 23 — 38		I, 1 — 17
IV, 1 — 13	I, 12 — 13	IV, 1 — 11
IV, 14 — 15	I, 14 — 15	IV, 12 — 17
IV, 16 — 30	VI, 1 — 6	XIII, 53 — 58
IV, 31 — 44	I, 21 — 39	VIII, 14 — 17
V, 1 — 11	I, 16 — 20	IV, 18 — 25
V, 12 — 14	I, 40 — 45	VIII, 1 — 4
V, 15 — 26	II, 1 — 12	IX, 1 — 8
V, 27 — 32	II, 13 — 17	IX, 9 — 13
V, 33 — 39	II, 18 — 22	IX, 14 — 17
VI, 1 — 5	II, 23 — 28	XII, 1 — 8

Lukas.	Markus.	Matthäus.	
VI, 6 — 11	III, 1 — 6	XII, 9 — 14	
VI, 12 — 49	III, 13 — 19	V, 1—VII, 29	
VII, 1 — 10		VIII, 5 — 13	
VII, 11 — 35		XI, 1 — 19	
VII, 36 — 50	XIV, 3 — 9	XXVI, 6 — 13	
VIII, 1 — 18	IV, 1 — 34	XIII, 1 — 52	
VIII, 19 — 21	III, 31 — 35	XII, 46 — 50	
VIII, 22 — 25	IV, 35 — 41	VIII, 23 — 27	
VIII, 26 — 39	V, 1 — 20	VIII, 28 — 34	
VIII, 40 — 56	V, 21 — 43	IX, 18 — 26	
IX, 1 — 6	VI, 7 — 13	X, 1 — 42	
IX, 7 — 9	VI, 14 — 16	XIV, 1 — 2	
IX, 10 — 17	VI, 30 — 44	XIV, 13 — 21	
IX, 18 — 27	VIII, 27—IX, 1	XVI, 13 — 28	
IX, 28 — 36	IX, 2 — 13	XVII, 1 — 13	
IX, 37 — 43	IX, 14 — 29	XVII, 14 — 21	
IX, 43 — 45	IX, 30 — 32	XVII, 22 — 23	
IX, 46 — 50	IX, 33 — 50	XVIII, 1 — 20	
IX, 51 — 56	X, 1	XIX, 1 — 2	
IX, 57 — 62		VIII, 18 — 22	
X, 1 — 16		XI, 20 — 24	
X, 17 — 24		XI, 25 — 30	
X, 25 — 37	XII, 28 — 34	XXII, 34 — 40	
X, 38 — 42			(bei XX, 29—34)
XI, 1 — 13	(III, 13 — 19)	(V, 1 — VII, 29)	
XI, 14 — 36	III, 20 — 30	XII, 22 — 45	
XI, 37 — 54			
XII, 1 — 12			
XII, 13 — 21			bei XXIII
XII, 22 — 50			
XIII, 1 — 9			
XIII, 10 — 21			
XIII, 22 — 30			
XIII, 31 — 35			
XIV, 1 — 24			
XIV, 25 — 35			bei XX, 29—34
XV, 1 — 32			
XVI, 1 — 13			
XVI, 14 — 21			
XVII, 1 — 10			
XVII, 11 — 19			bei XIX, 1 — 2
XVII, 20 — 37			
XVIII, 1 — 8			bei XX, 29—34
XVIII, 9 — 14			
XVIII, 15 — 17	X, 13 — 16	XIX, 13 — 15	
XVIII, 18 — 23	X, 17 — 22	XIX, 16 — 22	
XVIII, 24 — 27	X, 23 — 27	XIX, 23 — 26	
XVIII, 28 — 30	X, 28 — 31	XIX, 27 — 30	
XVIII, 31 — 34	X, 32 — 34	XX, 17 — 19	
XVIII, 35 — 43	X, 46 — 52	XX, 29 — 34	
XIX, 1 — 10			bei XX, 29—34
XIX, 11 — 27			
XIX, 28 — 44	XI, 1 — 11	XXI, 1 — 11	
XIX, 45 — 48	XI, 15 — 19	XXI, 12 — 17	
XX, 1 — 8	XI, 27 — 33	XXI, 23 — 27	
XX, 9 — 19	XII, 1 — 12	XXI, 28 — 46	

Lukas.	Markus.	Matthäus.	
XX, 20 — 26	XII, 13 — 17	XXII, 15 — 22	
XX, 27 — 40	XII, 18 — 27	XXII, 23 — 33	
XX, 41 — 44	XII, 35 — 37	XXII, 41 — 46	
XX, 45 — 47	XII, 37 — 40	XXIII, 1 — 39	
XXI, 1 — 4	XII, 41 — 44		bei XXIII
XXI, 5 — 6	XIII, 1 — 2	XXIV, 1 — 2	
XXI, 7 — 36	XIII, 3 — 37	XXIV,3-XXV,46	
XXI,37—XXII,2	XIV, 1 — 2	XXVI, 1 — 5	
XXII, 3 — 6	XIV, 10 — 11	XXVI, 14 — 16	
XXII, 7 — 9	XIV, 12 — 16	XXVI, 17 — 19	
XXII, 10 — 23	XIV, 17 — 25	XXVI, 20 — 29	
XXII, 24 — 30			bei XXVI, 20 — 29
XXII, 31 — 38	XIV, 26 — 31	XXVI, 30 — 35	
XXII, 39 — 46	XIV, 32 — 42	XXVI, 36 — 46	
XXII, 47 — 53	XIV, 43 — 52	XXVI, 47 — 56	
XXII, 54 — 62	XIV, 66 — 72	XXVI, 69 — 75	
XXII, 63 — 71	XIV, 53 — 65	XXVI, 57 — 68	
XXIII, 1 — 25	XV, 1 — 20	XXVII, 11 — 31	
XXIII, 26 — 49	XV, 21 — 41	XXVII, 32 — 56	
XXIII, 50 — 56	XV, 42 — 47	XXVII, 57 — 61	
XXIV, 1 — 53	XVI, 1 — 20	XXVIII, 1 — 15	

In dieser Uebersicht fehlen aus den Evangelien des Matthäus und Markus folgende Stücke, welche Lukas nicht mittheilt.

Matthäus.	Markus.
IX, 27 — 38	
XII, 15 — 21	III, 7 — 12
XIV, 22 — 36	VI, 45 — 56
XV, 1 — XVI, 12	VII, 1 — VIII, 26
XVII, 24 — 27	
XVIII, 21 — 35	
XIX, 3 — 12	X, 2 — 12
XX, 1 — 16	
XX, 20 — 28	X, 35 — 45
XXI, 18 — 22	XI, 12 — 14
XXII, 1 — 14	
XXVII, 1 — 10	
XXVII, 62 — 66	
XXVIII, 11 — 15	
XXVIII, 16 — 20	XVI, 9 — 20

Erste Abtheilung.

Christi Geburt, erste Lebenszeit und erstes Auftreten als des verheißenen Erlösers der Menschheit.

Matth. I — IX, Mark. I — II, 22 nebst III, 7 — 19; IV, 35 — V, 43. Luk. I — VIII, ausgenommen III, 19, 20; IV, 16 — 30; VI, 1 — 11; VII, 11 — 50; VIII, 1 — 21.



Erster Abschnitt.

Matth. I, 1 — 17.

Matthäus beginnt seine Darstellung des Lebens Christi mit dem Geschlechtsregister, oder mit dem Stammbaume Christi. Er setzt eine gewisse, durch die Predigt des Evangeliums entstandene Bekanntschaft mit Christus schon voraus und giebt nun die genaueren Angaben über die einzelnen Momente seines Lebens von seiner Geburt an bis an seinen Tod. Lukas dagegen sucht erst durch die Darstellung der Begebenheiten eine Vorstellung von Jesus zu entwickeln und aus der Geschichte eine Bekanntschaft mit ihm hervorzubringen. Er schildert deßhalb erst das Familienleben des Zacharias und der Elisabeth, und zwar in dem Punkte, wo Maria und Jesus mit jenen Personen in Berührung stehen; erzählt die auf die Geburt Christi bezüglichen Vorfälle, wie eine Lebensgeschichte von Privatpersonen, macht durch die Erzählung der in jenem Familienkreise vorgefallenen Begebenheiten zuerst aufmerksam auf die Person Christi, und erzählt sodann das Auftreten dieser so merkwürdigen Person als verheißener Messias, als Erlöser der Menschheit, worauf sodann die einzelnen Begebenheiten aus der Zeit seines öffentlichen Wirkens zur Gründung des Reiches Gottes folgen. Markus aber beginnt sein Evangelium erst mit dem öffentlichen Auftreten Christi, und erzählt bloß seinen öffentlichen Wirkungskreis zur Gründung des Reiches Gottes bis an seinen Tod und seine Himmelfahrt.

Was die Zeit der in den Evangelien erzählten Begebenheiten betrifft: so kommt es hier vor Allem auf die Bestimmung des An-

fangspunktes dieser Geschichte, oder auf die Zeit der Geburt Christi an. Ueber diesen Punkt herrschen die verschiedensten Meinungen. Wir haben im Folgenden versucht, die Art und Weise, wie Ideler in seinem Handbuche der Chronologie und der Bischof Dr. Münter in seiner Schrift: der Stern der Weisen, diesen Zeitpunkt zu bestimmen suchen, zu berichtigen, indem wir die dort gegebenen Untersuchungen im Auszuge beinahe wörtlich mittheilen und unsere verschiedene Ansicht der Sache an die Stelle der dort aufgestellten Ansichten setzen.

Christus ist kurz vor dem Tode des Herodes des Großen geboren. Matth. II, 1 — 23.

Von diesem Herodes erzählt Josephus (jüdische Gesch. XVII, 6. 4): Als Herodes schon sehr heftig von der Krankheit angegriffen gewesen wäre, deren Gewalt er unterliegen mußte, und sein Testament schon bereits gemacht hätte, habe sich ein falsches Gerücht von seinem Tode von den Bädern zu Callirrhoe aus, wo er vergebens Rettung suchte, nach Jerusalem verbreitet. Durch dieses Gerücht veranlaßt hätten einige muthige Jünglinge, von zwei angesehenen Lehrern, Judas und Matthias, aufgeregt, einen goldenen Adler niedergerissen, welchen Herodes zu Ehren der Römer über die große Pforte des Tempels hatte setzen lassen. Nach dieser Begebenheit wurden vierzig dieser Jünglinge nebst den beiden Lehrern von der Wache ergriffen und auf Befehl des Herodes nach Jericho geführt. Herodes ließ sich ebenfalls hierher bringen, hielt Gericht über diese Empörer und verurtheilte mehrere von ihnen, so wie ihre beiden Anführer, zum Feuertode. Auch den Hohenpriester Matthias setzte er damals ab. In der Nacht, welche auf diese Hinrichtungen folgte, traf eine große Mondsfinsterniß ein.

Bald darauf, noch vor Ostern desselben Jahres, starb Herodes.

Auf die hier genannte Mondsfinsterniß kommt es hauptsächlich an, um die Zeit des Todes des Herodes zu bestimmen. Nach den astronomischen Berechnungen (vergl. Wurms astronomische Beiträge zur genäherten Bestimmung des Geburts- und Todesjahres Jesu, in Bengels Archiv für die Theologie und ihre neueste Litteratur II, S. 34) fiel auf den 13. März des 42. julianischen Jahres in der julianischen Periode 4710, oder 750 a. u. c. eine solche Mondsfinsterniß. Gewöhnlich nimmt man diese als die hierher gehörige an. Allein dieser Annahme widerspricht, daß in demselben Jahre auf

den 2. April das Osterfest fiel, und daß alle die Begebenheiten, welche Josephus als in jener Zeit vorgefallen erzählt, namentlich die Zusammenberufung der Angesehensten des Volkes nach Jericho und deren wirkliche Ankunft, nicht gut innerhalb des kurzen Zeitraumes zwischen dem 13. März und 2. April geschehen seyn können.

Eine andere Mondsfinsterniß fiel drei Jahre später vor, im 45sten julianischen Jahre; 4713 der julianischen Periode, 753 ab u. c., und zwar am 10. Januar. (Vergl. Wurms astron. Beiträge II. S. 35.) Wenn nun Herodes nach dieser Mondsfinsterniß im Anfang des Monats Nisan starb (vergl. Sanclementei de vulgaris ærae emendatione. Rom 1793 p. 384), so ist der Zeitraum vom 10. Januar bis zum Osterfeste dieses Jahres viel geeigneter zur Ausführung jener von Josephus erzählten Thatsachen. Zwar sagt der Bischof Dr. Münter, damals sey Herodes schon längst gestorben gewesen. Allein dies ist gerade der Punkt, der zu beweisen ist und den wir noch nicht als bewiesen ansehen können. Wir werden vielmehr im Folgenden zu zeigen suchen, wie auch die übrigen historischen Notizen, aus welchen man auf die Zeit des Todes des Herodes schließen kann, sich mit der Annahme vereinigen lassen, daß er nach der zuletzt genannten Mondsfinsterniß und vor Ostern des Jahres 753 a. u. c. starb.

Josephus berichtet (Antiqq. XIV, 14, 5): Herodes sey Olym. 184 unter dem Consulate des Cn. Domitius Calvinus und C. Asinius Pollio, d. i. im Jahr 714 a. u. c. auf Veranlassung des Antonius und Octavianus durch einen Beschluß des Senats zum Könige von Judäa ernannt worden. Er gelangte aber nicht sogleich zum ruhigen Besitz seines Königreiches, sondern mußte es erst vom Antigonus erobern, welcher sich mit Hülfe der Parther zum König von Judäa aufgeworfen hatte, aus dessen Besitz früher sein Vater Aristobulos im Jahr 691 a. u. c. durch Pompejus verdrängt worden war. Herodes, von römischen Legionen unterstützt, eroberte Jerusalem und ließ den Antigonus hinrichten. Dies geschah nach Dio Cassius (Hist. Rom XLIX, c. 22) unter dem Consulate des Claudius und Norbanus im Jahr 716 a. u. c., nach Josephus aber (Ant. XIV, 16, 4) unter dem Consulate des Agrippa und Caninius Gallus 717 a. u. c. Josephus hat ohne Zweifel Recht. Denn aus der ganzen Reihenfolge der Begebenheiten geht, wie Sanclemente zeigt (de vulgaris aerae emendatione l. III, c. 6)

klar hervor, daß Jerusalem nicht vor dem Sommer des Jahres 717 a. u. c. erobert worden seyn könne.

Ferner berichtet Josephus (Antiqq. XVII, 8, 1. De bello Jud. I, 33, 8) wiederholt, daß Herodes 37 Jahre nach seiner Ernennung zum Könige und 34 Jahre nach der Hinrichtung des Antigonus gestorben sey. Nehmen wir nun an, daß Jerusalem erst im Sommer des Jahres 717 erobert und erst hierauf Antigonus hingerichtet worden sey, daß ferner der jüdische Geschichtschreiber nach der Gewohnheit seines Volkes das Jahr vom Monat Nisan an rechnet und daß er erst mit dem folgenden Nisan des Jahres 718 zu zählen beginnt: so würde der Tod des Herodes in das Jahr 752 a. u. c. fallen (718 + 34 = 752), und zwar an das Ende dieses Jahres, welches wir wiederum nach der Gewohnheit der Juden bis an das Osterfest des Jahres 753 a. u. c. rechnen dürfen.

Durch diese Berechnungsweise würde sich eine Uebereinstimmung ergeben zwischen der astronomischen Bestimmung der Mondsfinsterniß, welche im Jahre 753 a. u. c. im Januar statt gefunden haben soll, und der sich hieraus ergebenden Zeit des Todes des Herodes nach der Erzählung des Josephus und zwischen den andern chronologischen Angaben desselben Geschichtschreibers über die Dauer der Regierung dieses Königs und den Anfang seiner Regierung.

Gegen diese Berechnungsweise sprechen drei Münzen, welche man von dem Sohne dieses Königes, von Herodes Antipas, dem Tetrarchen von Galiläa, besitzt, und welche das 43ste Regierungsjahr dieses Antipas angeben. Nun wurde dieser Herodes Antipas im Spätsommer des Jahres 792 a. u. c. der Regierung Galiläa's entsetzt und nach Lugdunum verwiesen (vergl. Noris in seiner Epistola ad P. Antonium Pagium de nummo Herodis Antipae. Opp. Tom. II. col. 647 ff.) und müßte demnach spätestens im Jahre 749 a. u. c. die Regierung über Galiläa angetreten haben. Nach unseren obigen Annahmen kann dies nur statt gefunden haben, wenn er bei der Kränklichkeit seines Vaters schon bei dessen Lebzeiten zum Mitregenten ernannt worden wäre, so wie er ja ausdrücklich von diesem in seinem Testament als Tetrarch von Galiläa ernannt worden ist. Auch diejenigen, welche den Tod des Herodes in das Jahr 750 a. u. c. setzen, müssen dies zugeben, indem jene Münzen ja wenigstens 1 Jahr vor den Tod des Herodes des Großen den Regierungsantritt des Herodes Antipas setzen, wenn

man genau rechnen will (792 — 43 = 749) und noch dazu, wenn man annehmen darf, daß diese Münzen nicht gerade in dem Jahre der Entsetzung geschlagen worden seyen.

Auf dieselbe Weise läßt sich auch der Widerspruch heben, welcher aus der Angabe des Josephus entsteht, daß Philippus, der Sohn des Herodes des Großen, der Tetrarch über Trachonitis, Gaulonitis, Batanea und Panias, gestorben sey im 20sten Jahr des Tiberius, nachdem er selber 37 Jahre regiert hätte. (Also eben so lang wie sein Vater Herodes der Große.) Vergl. Joseph. Ant. XVIII, c. 4, 5, 6. Das 20ste Jahr des Tiberius ist das Jahr der Stadt Rom 787. Zieht man hiervon die 37 Jahre des Philippus ab: so erhält man das Jahr 750 als den Anfang seiner Regierung. Das 20ste Jahr des Tiberius geht aber nur bis zum 19ten August 787 a. u. c. (vergl. Idelers Handbuch Thl. I, 118; II, 415) und wenn nun die 37 Regierungsjahre des Philippus als volle, wirklich durchlebte Jahre anzusehen sind: so geht sein Regierungsantritt wenigstens bis zum 19ten August des Jahres 749 a. u. c. hinauf. In dieser Zeit lebte aber noch Herodes der Große, und man hat deßhalb auch hier wiederum anzunehmen, daß die Jahre seiner Mitregentschaft, welche sich über Trachonitis, Gaulonitis, Batanea und Panias erstreckte, mit zu den Jahren seiner Regierung gerechnet seyen.

Ganz dieselbe Erscheinung finden wir wieder bei dem dritten Sohn des Herodes des Großen, bei Archelaus, welcher nach dem Tode des Herodes die Regierung über Judäa erhielt. Nach Joseph. Ant. XVII, 13, 3 regierte er 10 Jahre lang über Judäa und wurde sodann ins Exil nach Vienne in Gallien geschickt. Nach Dio Cass. Hist. LV geschah dies im Jahre 759 a. u. c. unter dem Consulate des M. Aemilius Lepidus und des L. Arruntius. Zieht man die 10 Regierungsjahre vom Jahr 759 a. u. c. ab, so kam er also zur Regierung im Jahre 749 a. u. c., also wiederum in demselben Jahre, in welchem seine beiden Brüder, Herodes Antipas und Philippus, nach den oben gegebenen Berechnungen zur Regierung kamen, und also ebenfalls immer vor dem Tode des Herodes des Großen, welcher auch selbst nach den frühesten Annahmen erst im Anfang des Jahres 750 a. u. c. starb.

Daß Antipas schon vor dem Tode seines Vaters Herodes zur Verwaltung seiner Tetrarchie gekommen sey, vermuthet ebenfalls

Cellarius, in einer Dissertation, welche in der Haberkampischen Ausgabe des Josephus, Thl. II. S. 324 — 329, abgedruckt ist. Er führt hier als Unterstützung dieser Ansicht das Beispiel des Herodes des Großen selber an, welcher ebenfalls schon bei Lebzeiten seines Vaters Antipater die Tetrarchie Galiläa verwaltete, (Cellarius l. c. S. 326) obgleich er damals erst 15 Jahre alt war. Vergl. Jos. Ant. XIV, 17. bell. jud. I, 8. Josephus selber erzählt nichts von dieser Ernennung der Söhne des Herodes zu Tetrarchen vor dem Tode ihres Vaters. Er berichtet bloß, daß diese drei Söhne, Philippus, Archelaus und Antipas, welche bisher in Rom erzogen worden waren, einige Jahre vor dem Tode des Herodes des Großen nach Palästina zurückberufen worden seyen, (Joseph. Ant. XVII, c. 1, 3; c. 4, 3. bell. jud. I, 3, 1), und daß er sie in seinem Testamente zu Tetrarchen seines Reiches ernannt habe. Wir können aber sehr wohl vermuthen, daß dieselben sogleich nach ihrer Ankunft aus Rom ihre Tetrarchien angetreten und die Regierung ziemlich selbstständig verwaltet haben, da die fortwährende Kränklichkeit ihres Vaters demselben nicht mehr erlaubte, der Regierung seines Landes vorzustehen.

Wenn Herodes im ersten Quartal des Jahres 753 a. u. c. starb, so ist also Christus einige Zeit vor diesem Datum geboren. Hiermit stimmen die Angaben der ausgezeichnetsten Kirchenväter überein.

Irenäus sagt (adv. Haeres. l. III, c. 25): Christus sey um das 41ste Jahr der Regierung des Augustus geboren, d. i. um das Jahr 751 a. u. c. Denn der Anfang der Regierung des Kaisers wird hier offenbar an das Triumvirat geknüpft, zu welchem er sich im Jahr 711 a. u. c. mit Antonius und Lepidus verband, (Dio Cassius l. XLVI am Schlusse) wo er zugleich zum ersten Male das Consulat verwaltete.

Tertullian setzt die Dauer der Regierung des Augustus auf 56 Jahre, von welchen 41 vor und 15 nach der Geburt Christi gezählt seyn sollen. (Tert. adv. Judaeos c. 8 p. 98. Opp. ed. 1697.) Er stimmt also mit Irenäus überein.

Clemens Alexandrinus sagt (Strom. I, p. 147): „Einige, welche die Geburtszeit unseres Heilandes sorgfältig erforscht haben, geben nicht bloß das Jahr, sondern selbst den Tag derselben an, nämlich den 25. Pachon des 28sten Regierungsjahres des Augustus."

Nach alexandrinischer Weise wird hier August's Herrschaft von dem Zeitpunkt gerechnet, wo er nach dem Tode des Antonius und der Kleopatra Aegypten zu einer römischen Provinz machte, vom 1. Thoth oder 29. August des Jahres 724 a. u. c. Man sieht, daß diese Bestimmung Christi Geburt ins Jahr 752 a. u. c. bringt.

Eusebius wiederholt und bestätigt diese Angaben, indem er sagt (Hist. Eccles. I, 5): „Es war das 42ste Regierungsjahr des Augustus, das 28ste seit der Unterwerfung Aegyptens und dem Tode des Antonius und der Kleopatra, womit die Dynastie der Ptolemäer erlosch, als unser Herr und Heiland Jesus Christus zur Zeit der ersten Schatzung Syriens unter dem Proconsul Quirinus, den Weissagungen der Propheten gemäß, zu Bethlehem in Judäa geboren wurde." — Der Anfang der Regierung des Augustus wird hier ebenso, wie beim Irenäus auf das Jahr 711 a. u. c. gesetzt, womit auch das Chronicon des Eusebius übereinstimmt. Denn nach des Hieronymus Uebersetzung wird ihre Dauer auf 56 Jahre und 6 Monate berechnet (ad Olymp. 184. Opp. Hieron. Tom. VIII, p. 612), was für ihren Anfang die ersten Monate des Jahres 711 a. u. c. giebt, indem Augustus im Jahre 767 am 19. des nach ihm benannten Monats August gestorben ist. (Vergl. Ideler Handbuch der Chronologie Thl. II p. 112 und 386.)

Epiphanius (Haeres. LI. c. 22 p. 444) nennt ebenfalls das 42ste Regierungsjahr des Augustus als das Geburtsjahr Jesu, das er noch näher bestimmt durch das Consulat des Octavianus Augustus XIII. und Silvanus.

Diese Angaben der Kirchenväter, welche anerkannt zu den gelehrtesten gehören, stimmen wesentlich mit einander überein. Von der lateinischen Kirche ist Christi Geburt frühzeitig an den 25. December und von der griechischen bis zum vierten Jahrhundert an den 6. Januar geknüpft worden (Ideler Handb. Thl. II, p. 328, 329). Irenäus und Tertullian, welche beide im Occident lebten, haben daher unstreitig die Geburt Christi auf den 25. Dec. des Jahres 751 a. u. c. gesetzt. Epiphanius nennt das Jahr 752, aber setzt ausdrücklich hinzu den 6. Januar. Für eben diesen Tag hat sich wahrscheinlich auch Eusebius entschieden. Der 25. Pachon des Clemens Alexandrinus, welcher dem 20. Mai entspricht, steht als Geburtstag Christi ganz isolirt da; das Jahr bleibt jedoch dasselbe.

Hiernach wäre also Christus 2 Jahre und 8 Tage vor der

Epoche der Dionysischen Aere geboren, welche mit dem Jahre 754 a. u. c. beginnt. (Vergl. Idelers Handb. Thl. II. S. 383, 384.)

In vollkommener Uebereinstimmung mit dieser Angabe der Kirchenväter steht die Angabe des Evangelisten Lukas, welcher im 23sten Verse des dritten Kapitels sagt, daß Christus ohngefähr 30 Jahre alt gewesen sey, als er von Johannes getauft wurde, und welcher die Taufe des Johannes in das 15ste Jahr der Regierung des Tiberius setzt (Luk. III, 1). Als Datum der Taufe Christi nimmt man im Orient gewöhnlich den 8. Nov., im Occident nicht so wahrscheinlich den 6. Januar an. Nun begann das 15ste Regierungsjahr des Tiberius im Jahre 781 a. u. c., nach jüdischer Rechnungsweise mit dem Frühlingsmonat Nisan; und wurde nun Christus im Verlaufe desselben 30 Jahre alt: so muß er gegen Ende des Jahres 751 a. u. c. geboren seyn (781 — 30 = 751).

Nach den Angaben der Kirchenväter von der Geburt Christi und nach unserer Berechnungsweise des Todes des Herodes des Großen, wäre demnach Christus am 25. December des Jahres 751 a. u. c. geboren und Herodes vor Ostern des Jahres 753 a. u. c. gestorben, und es läge somit zwischen diesen beiden Punkten ein Zeitraum von 8 Tagen, (vom 25. Dec. bis zum 31. Dec. 751) einem vollen Jahre (dem Jahre 752 a. u. c.) und einigen Monaten des Jahres 753 a. u. c. Ein solches Verhältniß paßt aber sehr gut zu der evangelischen Geschichte von der Zeit der Geburt Christi und den kurz darauf folgenden Begebenheiten.

Obgleich nun diese Annahme von der Zeit der Geburt Christi um 8 Tage und 2 Jahre von der dionysischen Aere abweicht, so daß man sagen muß: Christus sey geboren am 25. Dec. des Jahres 3 vor der dionysischen Aere oder nach unserem Sprachgebrauche, vor Christi Geburt: so stimmt sie doch wieder bei der Zeit des Todes Christi mit der dionysischen Aere überein, wenn man, wie wir im Commentare gezeigt haben, annimmt, daß Jesus 1½ Jahr ohngefähr sein Lehramt verwaltete; nämlich ohngefähr vom Sommer des Jahres 782 an, wo Jesus getauft wurde, bis zum Osterfest des Jahres 784, wo er gekreuzigt wurde. Denn nach der dionysischen Aere wird als das Todesjahr Christi das Jahr 30 angegeben, und da Dionysius mit dem Jahre 754 a. u. c. seine Aere begann, so ist das Jahr 784 a. u. c. das 30ste Jahr seiner Aere (754 + 30 = 784).

Was die Zeit des Todes Christi betrifft: so gebt man am

Sichersten von den Angaben des N. T. aus. Nun sagt Lukas, daß Jesus bei dem Auftreten des Johannes und bei seiner Taufe ohngefähr 30 Jahr alt gewesen sey (Luk. III, 23) und giebt zugleich dieses Jahr als das 15. Regierungsjahr des Tiberius an (Luk. III, 1). Die Zeit der Taufe war wahrscheinlich der Sommer. (Vergl. die Erklärung von Matth. 3, 1 — 17 und die Einleitung zu Matth. 4, 12 — 17).

Da Augustus am 19. August im Jahre 767 a. u. c. starb, (vergl. Idelers Handbuch Th. I, 118, II, 415) so geht das fünfzehnte Regierungsjahr des Tiberius vom 19. August 781 bis zum 19. August 782 a. u. c. Da ferner Jesus nach unserer obigen Annahme im Jahre 751 a. u. c. am 25. Dec. geboren wurde, so geht sein 30stes Jahr vom 25. Dec. 781 bis zum 25. Dec. 782 a. u. c. Der Sommer, in welchem Jesus getauft wurde und welcher zugleich in dem 15. Regierungsjahr des Tiberius lag, kann also nur der Sommer des Jahres 782 a. u. c. gewesen seyn.

Von hier aus läßt sich nun die Zeit des Todes Christi bestimmen, indem die evangelische Geschichte uns diesen Zeitraum von der Taufe Christi bis zu seinem Tode ausführlich erzählt.

Sehr häufig ist man der Ansicht, daß Jesus 3 Jahre lang und noch etwas drüber sein Lehramt von der Zeit seiner Taufe an verwaltet habe. Diese Ansicht gründet sich auf die Exegese des Evangeliums Johannis und hat sonst durchaus keinen Grund. Weil nämlich in dem Evangelium des Johannes mehrmals des Paschafestes Erwähnung geschieht, so hat man geglaubt, es seyen alle die daselbst genannten Paschafeste von einander verschieden und hat darnach die Dauer des Lehramtes zu bestimmen gesucht. Allein schon das muß gegen diese Annahme aufmerksam machen, daß Johannes gleich an seinem ersten Paschafeste (Kap. 2) erzählt, was die drei ersten Evangelisten als am letzten Paschafeste kurz vor dem Tode Christi vorgefallen erzählen, nämlich die Austreibung der Verkäufer und Wechseler aus dem Tempel. Diese auffallende Handlung Christi kann nicht zweimal in seinem Leben vorgefallen seyn und ebenso nicht am Anfang seines öffentlichen Auftretens, indem sie gewiß gleich am Anfange schon dieselben Verfolgungen gegen Jesum erregt hätte, welche sie damals erregte, und indem durch diese Handlung Christus sich mit Gewalt als den verheißenen Messias erklärt und als solcher sich benommen hätte, was er

nur durch Belehrung, durch Zeichen und Wunder zu thun beabsichtigte und auch wirklich nach dem übereinstimmenden Bericht aller Evangelisten that. Erst nachdem er von dem Volke als Messias anerkannt worden war, was erst wirklich bei seinem Einzuge in Jerusalem statt fand, erst dann konnte er auch jene Gewalt ausüben und die Verkäufer und Wechseler aus dem Tempel vertreiben.

Es ist demnach die Exegese, welche diese Handlung Christi in den Anfang seines öffentlichen Auftretens setzen will und mehrere Jahre das Lehramt Christi dauern läßt, sehr zweifelhaft. Gegen diese Ansicht spricht ebenfalls die Tradition der ältesten christlichen Kirche, welche die ganze Lebenszeit Christi nur auf 30 Jahre bestimmt.

Tertullian sagt (adv. Judaeos c. 8): Hujus (Tiberii) quinto decimo anno imperii passus est Christus, annos habens quasi XXX, cum pateretur.

Clemens von Alexandrien sagt (Strom. I, p. 147): *πεντεκαιδεκάτῳ ἔτει Τιβερίου καὶ πεντεκαιδεκάτῳ Αὐγούστου* (soll offenbar heißen: noch 15 Jahre unter Augustus gerechnet) *οὕτω πληροῦνται τὰ τριάκοντα ἔτη ἕως οὗ ἔπαθεν.*

Prosper drückt sich in seinem Chronicon also aus: Quidam ferunt, anno octavo decimo Tiberii Jesum Christum passum, et argumentum ejus rei ex evangelio assumunt Joannis, in quo post XV Tiberii Caesaris annum triennio Dominus praedicasse intelligatur. Sed quia usitatior traditio habet, Dominum nostrum XV anno Tiberii Caesaris duobus Geminis Consulibus crucifixum, nos, sine praejudicio alterius opinionis, successionem sequentium consulum a supradictis consulibus ordiemur juxta hanc traditionem.

Allerdings sind diese Aussagen über die Lebensdauer Christi im Widerspruch mit der Erzählung des N. T., indem Jesus schon in seinem 30sten Jahre getauft wurde und indem doch noch über ein Jahr von diesem Zeitpunkte an bis zu seinem Tode verlief; aber sie zeigen auch, woher die Annahme von einer dreijährigen Dauer des Lehramtes Christi ihren Ursprung hatte und beweisen die herrschende Ansicht des Alterthums von einer kürzeren Dauer desselben. Um zu einem sicheren Resultate zu gelangen, können wir uns nur an die Erzählung des neuen Testamentes halten. Selbst die sehr allgemeine Behauptung des Alterthums, daß Jesus unter

dem Consulate der beiden Gemini, des Cajus Rubenius Geminus und des C. Rufius Geminus, welche im Jahre 782 a. u. c. (Idelers Hand. II, p. 413) das Consulat verwalteten, kann nicht als eine historische Angabe angesehen werden, sondern hat ihren Ursprung in der Berechnung und Vergleichung des angenommenen Todesjahres Christi, nämlich des fünfzehnten Regierungsjahres des Tiberius mit den Verzeichnissen der römischen Consuln. (Vergl. Tert. adv. Judaeos c. 8. Lactant. Instit. IV, c. 10. De mort. persec. c. 11; Sulpitius Severus, Hist. II, c. 40. Augustin, De civit. dei XVIII fin.)

Nach der von uns versuchten Erklärung und Zusammenstellung der Evangelien kommen allerdings mehrere Osterfeste in der Dauer des Lehramtes Christi vor; aber nicht drei, wie man bei der vereinzelten Betrachtung des Evangeliums Johannis glauben sollte, sondern nur zwei Osterfeste, indem das von Johannes als das erste erzählte offenbar eins und dasselbe ist mit dem letzten Osterfeste, an welchem Jesus gekreuzigt wurde. Die beiden wirklich verschiedenen Osterfeste sind: 1) dasjenige, welches Johannes im sechsten Kapitel erzählt, und dessen Umstände auch von den drei ersten Evangelisten erzählt werden, und welches der Zeit nach ohngefähr ein halbes Jahr nach der Taufe Christi fällt; (vergl. den fünften Abschnitt der zweiten Abtheilung unserer Erklärung, Matth. 14, 3 bis 15, 20) und 2) das letzte Osterfest, an welchem Christus gekreuzigt wurde im folgenden Jahre.

Wenn nun, wie wir oben gezeigt haben, die Taufe Christi in den Sommer des Jahres 782 a. u. c. fällt, so ist das erste Osterfest in das folgende Jahr 783 a. u. c. zu setzen, und das zweite in das Jahr 784 a. u. c.

Fassen wir nun das Gesagte zusammen: so fällt

1) die Geburt Jesu in das Jahr 751 a. u. c. 25. Dec.
2) der Tod des Herodes i. d. J. 753 „ „ „ vor Ostern.
3) die Taufe Jesu in das Jahr 782 „ „ „ Sommer.
4) der Tod Jesu „ „ „ 784 „ „ „ Ostern.

Oder nach der Dionysischen Aere:

1) die Geburt Jesu anno 3 ante Christum auf den 25. Dec.
2) der Tod d. Herod. „ 1 ante Christum vor Ostern.
3) die Taufe Jesu „ 28 post Christum im Sommer.
4) der Tod Jesu „ 30 post Christum, Ostern.

Jesus wäre demnach am Schlusse des Jahres 784 a. u. c. volle 32 Jahr alt gewesen, und war somit, als er schon um Ostern dieses Jahres starb, 31 Jahr und ohngefähr 4 Monate alt. Auch dieses Resultat harmonirt ziemlich mit der im Alterthum herrschenden Meinung von dem Alter Christi.

Mit diesem hier gefundenen Resultate stimmt auf das schönste ein anderes Resultat zusammen, welches wir bei der Erklärung der Leidensgeschichte Christi gefunden haben. Zufolge unserer Erklärung dieser Begebenheit war damals das Osterfest, der 15. Nisan, auf einen Donnerstag gefallen. Nun finden wir in Idelers Handbuche Thl. II S. 422, daß nach Idelers Berechnung im Jahre 782 a. u. c. der Neumond des Aprils am 2. April 7 Uhr 47 Minuten Abends mittlerer jerusalemer Zeit eingetreten sey, daß hiernach der Nisan erst mit dem 3. April habe beginnen können und der 15. Nisan somit auf den 17. April, auf einen Sonntag zu setzen sey. Wenn der 15. Nisan ein Sonntag ist, dann ist es auch der erste, und der Neumond trat also Samstags Abends um 7 Uhr 47 Minuten ein. Nach 2 Jahren oder im Jahr 784 a. u. c. mußte nun der Neumond des Aprils um 3 Tage 6 Stunden 31 Minuten und 15 Sekunden später fallen, indem in diese Zeit von 2 Jahren (oder 730 Tagen) 25 Mondsmonate (oder 738 Tage, 6 Stunden, 31 Min. und 15 Sekunden: oder 105 Wochen und 3 Tage, 6 Stunden, 31 Min. 15 Sekunden) gehören, den Mondsmonat zu 29 Tagen 12 St. 44 Min. und 3 Sek. gerechnet. Rechnet man die 3 Tage, 6 Stunden, 31 Min. und 15 Sek. weiter: so fiel der Neumond im Jahre 784 a. u. c. auf einen Mittwoch, und zwar um 2 Uhr und $18^1/_2$ Minute nach Mitternacht. Der Vollmond also, welcher 14 Tage später und noch ohngefähr 10 oder 11 Stunden später eintritt, fiel in diesem Jahre ebenfalls auf einen Mittwoch und zwar kurz nach der Mittagszeit. Da nun einmal für alle Mal das Osterfest nicht auf den Mittwoch fallen darf und da gerade in dem letzten Viertel des Mittwochs, welcher nach jüdischer Zeiteintheilung bloß bis 6 Uhr Abends dauert, der Vollmond eintrat: so mußte der 15. Nisan und ebenso der 1. auf einen Donnerstag gesetzt werden.

Da nach angestellter Berechnung dieser Vollmond des Osterfestes im Jahre 784 a. u. c., acht Tage später fiel, als der Vollmond im Jahre 782 a. u. c., und da Ideler den letzteren auf den

17. April setzt: so möchte wohl der 15. Nisan im Jahre 784 a. u. c. auf den 25. April gefallen seyn.

Dies Resultat scheint uns um so merkwürdiger, da wir uns erinnern, irgendwo gelesen zu haben, daß in einer längeren Reihe von Jahren um die Zeit des Todes Christi das Osterfest auf keinen Donnerstag gefallen seyn konnte.

Vers 1.

Dieser Vers ist nur eine summarische Ueberschrift. Es fragt sich aber, ob diese Ueberschrift für das ganze Evangelium oder nur für den ersten Abschnitt desselben 1, 1 — 17 gelte. Wenn das erstere der Fall seyn sollte, dann wäre *γένεσις* in der Bedeutung von Leben gebraucht, was sich durchaus nicht rechtfertigen läßt. Es ist demnach am wahrscheinlichsten, daß dieser Titel nur für die 17 ersten Verse, welche das Geschlechtsregister enthalten, gelte, so daß demnach *βίβλος τῆς γενέσεως* nichts anders als Geschlechtsregister bedeutet. In dieser Bedeutung kommt dies Wort bei den LXX vor, 1 Mos. 5, 1. Willkührlich ist es, wenn man diesen Titel auf das ganze erste Kapitel, oder auch auf das erste und zweite bezieht und diesen Abschnitt als ein besonderes Buch angesehen wissen will, betitelt, das Buch der Geburt Jesu Christi, des Sohnes Davids, des Sohnes Abrahams.

Χριστός ist der charakteristische Beiname zu Jesus, nämlich der Gesalbte, der Messias.

Mit dem Artikel ist es ein bloßes nomen appellativum und bezeichnet besonders die Würde desselben; ohne Artikel gebraucht ist es schon zu einem Eigennamen übergegangen.

υἱὸς Δαυίδ war die allgemeine Bezeichnung des Messias.

υἱοῦ Ἀβραάμ bezieht sich auf David.

Aus den letzteren Beisätzen zu dem Namen *Ἰησοῦ Χριστοῦ* leuchtet zugleich der Zweck hervor, welchen Matthäus bei der Niederschreibung des Geschlechtsregisters vor Augen hatte. Er wollte es deßhalb geben, weil dadurch auf das bestimmteste die Erfüllung der dem Abraham und David gegebenen Verheißungen bewiesen wurde und weil also die Geburt Christi ganz den Erwartungen der Menschen, welche auf die Verheißungen Gottes und die Weissagungen der Propheten gegründet waren, entsprach.

Vers 2 u. 3.

Matthäus fängt sein Geschlechtsregister mit Abraham an, weil mit diesem das jüdische Volk eigentlich seinen Anfang genommen hatte, und weil er sein Evangelium besonders an Christen aus dem Judenthume geschrieben hat, von welchen jeder leicht das Geschlecht des Abraham auf Adam zurückführen konnte.

Juda zeugete die Zwillinge Pharez und Saram, und zwar in Blutschande mit seiner Schwiegertochter Thamar (1 Mos. 38, 29, 30). Nicht bloß diese Schandthat läßt sich von Personen aus dem Geschlechtsregister Jesu nachweisen, sondern es kommt darin auch die Hure Rachab vor (V. 5) und einer der schwersten Ehebrecher, David, steht darinnen als eine der Hauptpersonen, und gerade die Linie des David, welche aus der ehebrecherischen Ehe mit der Bathseba entstammte, bildet den Stamm, aus welchem Jesus entsproß. Solche Sachen lassen sich nicht bemänteln, und brauchen auch nicht bemäntelt zu werden. Es wird vielmehr dadurch unwiderstehlich bewiesen, daß es nicht eine fortgepflanzte Heiligkeit ist, welche in Jesus oder in Maria erstand und zu ihrer Blüthe kam, noch daß Maria aus unsündlichem Geschlechte von Adam her als die reinste Jungfrau erhalten worden ist; sondern es zeigt sich hier, wie Alles nur allein auf die Gabe und Kraft Gottes ankommt, wie nur durch ein höheres, heiligeres Leben die Heiligkeit Jesu aus dem Leibe der Maria entstehen, und wie Maria nur durch höhere Führungen in ihrer Reinheit bewahrt werden konnte.

Pharez zeugete Hezron, seinen Erstgebornen, 1 Chron. 2, 4. u. 5.

Hezron zeugete Ram oder Aram, seinen zweiten Sohn, (Ruth 4, 19). Der erstgeborne Sohn Hezrons hieß Jerameel, von dem aber das Geschlecht Christi nicht fortgepflanzt wurde. 1 Chron. 2,9.

V. 4 u. 5.

Ram zeugte den Aminadab und zwar in Aegypten zur Zeit des Aufenthalts der Juden in diesem Lande.

Aminadab zeugte Nahasson ebenfalls in Aegypten, welcher einer der Fürsten der Juden war, welche wegen der Hurerei mit den Töchtern der Moabiter aufgehängt wurden. Cf. 4 Mos. 1, 7; 25, 4.

Die Schwester des Nahasson, Eliseba, war Arons Weib. 2 Mos. 6, 23, so daß also Aminadab Arons Schwiegervater war.

Nahasson zeugte Salma (1 Chron. 2, 11, Ruth 4, 20); welcher ebenfalls ein Fürst war und unter der Anführung des Josua in das Land Canaan eingeführt wurde.

Salma zeugte Boas von der Rachab, welche vor der Einnahme des Landes Canaan durch die Juden eine Hure zu Jericho war (cf. Jos. 2, 1; 6, 23. 24), die jüdischen Botschafter in ihr Haus aufgenommen und durch besondere Fügungen Gottes die Retterin des Lebens derselben wurde, wofür sie selbst nachher, als alle Einwohner von Jericho ermordet wurden, von dem Schwerdte verschont blieb. Später scheint sie sich zu Gott bekehrt zu haben, wahrscheinlich durch ihre wunderbaren Führungen veranlaßt, und Salma, dieser Fürst in Juda, nahm sie später zum Weibe, so daß durch sie der Stamm des Geschlechtes Christi fortgepflanzt wurde. Diese späteren Begebenheiten mit der Rachab stehen nicht in der heiligen Schrift, sie müssen aus der Tradition und aus den Geschlechtsregistern dem Matthäus bekannt gewesen seyn.

Boas zeugte Obed von der Ruth (cf. Ruth 4, 13—17), welche eine Moabiterin, also eine geborne Heidin war, aber die jüdische Religion angenommen hatte.

Obed zeugte Jesse (Rnth 4, 22; 1 Chron. 2, 12), welcher ein geringer und verachteter Mann war (Cf. 1. Sam. 20, 27 ff. 1 Kön. 12, 16.

Vers 6.

Jesse (sonst Isai genannt) zeugte den König David (1 Chron. 2, 15).

Es scheint unglaublich, daß zwischen Salma oder Salmon (V. 5) und David nur drei Glieder in dem Geschlechtsregister genannt sind, da doch eine Zeit von 366 Jahren dazwischen liegt. Aber es läßt sich denken, und es ist von einigen gewiß, z. B. von David selbst, daß sie im hohen Alter geboren wurden.

Man will diese auffallend lange Zeit auch dadurch erklären, daß man sagt, es seyen nur die Enkel genannt; aber dies läßt sich nicht rechtfertigen.

David aber, der König, zeugete den Salomo von dem Weibe des Uria, d. i. von der Bathseba.

Es werden gewöhnlich in den Geschlechtsregistern keine Weiber genannt, Matthäus nennt auch sonst keine als solche, welche durch

besondere Umstände ausgezeichnet oder berüchtigt sind, nur die Thamar, die Rachab, die Ruth und die Bathseba. Matthäus will keineswegs beschönigen, sondern spricht recht grell: „das Weib des Uria," so daß also Jedermann vor Augen steht, wie David im Ehebruch gelebt habe.

Bis hierher stimmen die Geschlechtsregister in beiden Evangelisten, in Matthäus und Lukas, zusammen, nur mit dem Unterschiede, daß Lukas rückwärts gegen den Anfang zu geht. Von hier an weichen aber beide von einander ab, indem Lukas den Nathan als den Sohn des Davids nennt, und auf diesen das Geschlecht von Christus zurückgeleitet hat; Matthäus aber den Salomo als den Sohn des Davids angiebt und von diesem das Geschlecht Christi ableitet.

Der Grund dieser Abweichung liegt darin, daß Matthäus das Geschlechtsregister Josephs giebt, Lukas aber das Geschlecht der Maria bis auf Adam zurückführt. Der Beweis für diese Erklärungsweise liegt darin, daß Joseph von Matthäus ausdrücklich ein Sohn Jakobs genannt wird, wobei Maria von ihm besonders genannt wird als sein Weib; daß dagegen Lukas den Eli als Vater Josephs nennt, ohne die Maria als sein Weib von ihm zu trennen. Eli kann deßhalb nur als der Schwiegervater des Josephs angesehen werden.

Alle nun folgende Abweichungen unter den Namen lassen sich aus dieser Annahme leicht erklären. Ebenso läßt sich daraus ein Grund angeben, warum Lukas noch besonders genau sein Geschlechtsregister verfaßte. Es war nämlich auch noch zu wissen nöthig, ob denn auch Maria aus dem Stamme Davids sey, ja es war gerade dies wichtiger, als zu wissen, ob Joseph aus dem Stamme Davids sey. Und deßhalb giebt Lukas dieses Geschlechtsregister, weil das vorhandene des Matthäus ihm diesen Zweck nicht ganz zu erfüllen schien. Denn, obgleich bei jüdischen Heirathen anzunehmen ist, daß die beiden Eheleute nur aus einem und demselben Stamme sind, so war doch der Stamm Davids schon ziemlich erloschen und nicht der Hauptstamm, sondern nur ein Nebenzweig, und Maria hätte als Weib des Joseph bloß aus dem Stamme Juda seyn können. Daß aber auch Maria aus dem Stamme Davids war, will Lukas zeigen.

Für diese Annahme zur Auflösung der Differenz zwischen beiden

Geschlechtsregistern spricht noch außerdem, was wir unten bei der Betrachtung des Lukas sehen werden, daß Lukas ausschließlich nur solche Begebenheiten im Anfange seines Evangeliums erzählt, welche von Maria handeln, nirgends aber eine Erzählung von Joseph mittheilt; daß dagegen Matthäus eben so ausschließlich im Anfange seines Evangeliums nur von Joseph berichtet.

Auch findet sich in den jüdischen Schriften die Angabe: מִרְיָם בַּת עֱלִי Maria filia Eli, von welcher sie sagen, daß sie in der Hölle auf das heftigste gequält werde. Vergl. Lightfoot zu Luk. 3, 23, und Wolf zu Matth. 1, 20.

Vers 7 u. 8.

Salomon zeugte den Roboam, sonst Rehabeam genannt. (1 Kön. 11, 34.)

Rehabeam zeugte Abia.

Abia, dessen Herz nicht rechtschaffen vor dem Herrn war, (cf. 1 Kön. 15, 2. 3) zeugte Assa.

Assa, welcher Anfangs Gott wohlgefällig lebte, (cf. 1 Kön. 15, 11 ff.) aber zuletzt sich versündigte, (2 Chron. 16) zeugte Josaphat.

Josaphat, ein frommer König, welcher den Gottesdienst mit dem schönsten Eifer zu verbessern trachtete (cf. 2 Chron. 17, 1 — 6 ff.) und den Sieg über die Moabiter und Ammoniter mehr durch sein Gebet, als durch seine Waffen erhielt, zeugte Joram. (2 Kön. 8, 16; 2 Chron. 21, 1.)

Joram, der seinem frommen Vater höchst unähnlich war, und eine Tochter des ruchlosen israelitischen Königs Ahab zum Weibe hatte, (cf. 2 Kön. 8, 18) zeugte Osia oder Asarja.

Bei dieser letzten Angabe erscheint ein Widerspruch mit der heiligen Schrift, indem Joram der Ur-Ur-Großvater des Osias oder Asarja war. Denn Jorams jüngster Sohn, der ihm durch die Intriguen der Athalja, seiner Mutter, in der Regierung nachfolgte, war Ahasja. Dieser regierte jedoch nur Ein Jahr, indem er bei einem Besuche seines Vetters, des Königs von Israel, Jorams, von dem Hauptmanne Jehu, welcher durch den Propheten Elisa zum Könige war gesalbt worden, erschlagen wurde. Nachdem er erschlagen war, hatte seine gottlose Mutter, die israelitische Königstochter Athalja, alle Erben der Krone, alle Kinder ihres Soh-

nes umgebracht, nur ein einziges, ein Säugling, wurde gerettet. Joseba nämlich, die Schwester des Ahasja, stahl heimlich diesen kleinsten der Söhne ihres Bruders, den Joas, als die andern erwürgt wurden, und verbarg ihn mit seiner Amme in einer Schlafkammer am Tempel, wo sie wohnte; denn sie war das Weib des Priesters Jojada (cf. 2 Kön. 11, 1 ff. und 2 Chron. 22, 10—12.) Auf diese Weise wurde ein Nachkomme des Ahasja erhalten. Joas aber war 6 Jahre lang im Hause des Herrn versteckt, während die gottlose Athalja regierte, bis er zuletzt durch eine Empörung auf den Thron gesetzt wurde. (2 Kön. 11.)

Joas war 7 Jahre alt, als er König wurde, und regierte 40 Jahre.

Von dem Priester Jojada erzogen, läßt sich nicht anders erwarten, als daß er nicht so gottlos wie seine Vorfahren regierte. Jedoch hob er noch nicht ganz den Götzendienst auf, der im Lande eingeführt worden war. Er wurde in einer Empörung ermordet. (cf. 2 Kön. 12, 20 u. 21.)

Ihm folgte nach sein Sohn Amazia, in einem Alter von 25 Jahren und regierte 29 Jahre. Seine Regierung war ohngefähr in dem Sinne seines Vaters, denn er ließ ebenfalls den Götzendienst noch im Lande. (2 Kön. 14, 1 ff. 2 Chron. 25, 1 ff.) Er wurde ebenfalls in einer Empörung ermordet. cf. 2 Kön. 14, 18 — 20; 2 Chron. 25, 27 u. 28.)

Auf diesen folgte erst der im Geschlechtsregister Christi genannte Osias, oder Usia (2 Chron. 26, 1), oder Asarja (2 Kön. 14, 21 und 15, 1 ff.) Er kam im 16ten Jahre zur Regierung und regierte 52 Jahre. Er gehörte zu den besseren Königen, griff jedoch später in das Amt der Priester ein, indem er selbst opfern und den Gottesdienst verrichten wollte, und wurde deßhalb vom Aussatze befallen, mußte der Regierung entsagen und in einem besonderen Hause wohnen. Zu seiner Zeit lebte Jesaja und fing seine Weissagungen an (Jes. 1, 1.)

Wegen dieser Auslassungen, welche sich hier Matthäus offenbar zu Schulden kommen läßt, könnte man ihm den Vorwurf der Ungenauigkeit machen. Aber es sind dergleichen Auslassungen in den Geschlechtsregistern nichts Ungewöhnliches, indem z. B. 1 Chron. 4, 1 (vergl. 2, 50 und Esra 7, 3) wohl 6 bis 7 Glieder ausgelassen sind, welche 1 Chron. 7, 7 — 10 sich finden; und das Ge-

schlechtsregister selbst verliert dadurch gar nichts an seiner Richtigkeit, indem ja Osia wirklich von Joram abstammte.

Der Grund dieser Auslassung von drei Mittelgliedern ergiebt sich aus V. 17. Weil nämlich zwischen Abraham und David, so wie zwischen David und der babylonischen Gefangenschaft und zwischen dieser und Christus ohngefähr gleiche Zeiträume dazwischen lagen, nämlich von der Geburt des Isaak an im Jahre 1900 bis zur Geburt Davids circa 1088, ohngefähr 822 Jahre, von David bis zur gänzlichen Abführung der Juden durch Nabusar-Adan unter Nebucadnezar im Jahre 583 ohngefähr 505 Jahre und von da an bis zur Geburt Jesu ohngefähr 583 Jahre; und weil der erste Zeitraum wirklich 14 Glieder in dem Geschlechtsregister zählt, die beiden folgenden aber ohngefähr 14 Menschenalter (γενέαι) enthalten, wenn man das Menschenalter zu 36 bis 40 Jahren anrechnet: so wollte Matthäus auch 14 Personen in den beiden letzteren Zeiträumen namhaft machen, um dadurch die drei Zeiträume in größere Uebereinstimmung zu bringen. Eine Ungenauigkeit kann man dieses nicht nennen, indem es ein freiwilliges Auslassen ist, welches der Richtigkeit des Geschlechtsregisters nichts schadet.

Vers 9, 10, 11.

Osia, oder Asarja, zeugte Jotham (2 Kön. 15, 7; 2 Chron. 26, 23.)

Jotham, ein frommer König, zeugte Achas. (2 Kön. 15, 38; 2 Chron. 27, 9.)

Achas, ein abgöttischer und ungläubiger König, unter welchem Jesaja die schöne Weissagung von Christus verkündigte (Jes. 7, 14) zeugte Ezechia, sonst Hiskia genannt.

Ezechia, oder Hiskia, ein frommer König, der den verfallenen Gottesdienst wieder herstellte, und aus der Hand des Sanherib, so wie von einer tödtlichen Krankheit wnnderbar errettet wurde, (2 Chron. 32; 2 Kön. 20; Jes. 37) zeugte Manasse.

Manasse, ein gottloser König, der zuerst als Gefangener nach Babylon geführt wurde noch vor der Zerstörung des jüdischen Reiches, zeugte Ammon. (2 Kön. 21, 8.)

Ammon, der sich an die Strafen, welche über seinen Vater ergangen waren, nicht kehrte und später in seinem eigenen Hause von seinen Leuten erschlagen wurde, zeugte Josia. (2 Kön. 21, 24.)

Josia, ein frommer König, der den wahren Gottesdienst wieder herzustellen bemüht war, zeugte Jechonia und seine Brüder zur Zeit der Wegführung nach Babylon.

Diese letztere Angabe bedarf einer Berichtigung. Am besten erklärt man diese Stelle so, daß unter Jechonia der König Jojachin, der vorletzte jüdische König gemeint sey, welcher in seinem achtzehnten Jahre, nachdem er nur drei Monate regiert hatte, von Nebucadnezar nach Babylon geführt worden war. Es ist demnach hier wiederum ein Zwischenglied ausgelassen, indem Josia's Sohn, der ihm in der Regierung nachfolgte, Jojakim war, und erst dessen Sohn mit Namen Jojachin auf den Thron gelangte. Zwar wird in der heiligen Schrift kein Jechonia genannt, aber die LXX nennen ausdrücklich den Jojachin mit diesem Namen (cf. 1 Chron. 3, 16 u. 17) und geben als seinen Sohn an den später genannten Salathiel.

Nur ein Umstand scheint dieser Erklärung zu widersprechen, der nämlich, daß es im Geschlechtsregister heißt: und seine Brüder, da doch nur ein Bruder desselben, Zedekias, genannt wird. (cf. 1 Chron. 3, 16.) Aber es ist sehr wahrscheinlich, daß Jojakim noch andere Söhne hatte. Diese Wahrscheinlichkeit wird auf das stärkste bestätigt durch die Nachricht, daß nach Jojachin sein Vetter Methanja die Regierung erhalten habe, welchen der König von Babylon Zedekia nennen ließ. (cf. 2 Kön. 24, 17.) Als Vetter des Jojachin (דודו) muß er einen Bruder oder eine Schwester des Vaters Jojachins, also einen Sohn oder eine Tochter Jojakims zu Eltern gehabt haben. Darüber giebt uns nun Jeremias Auskunft, indem er ihn einen Sohn Josia nennt, und seine Mutter in Uebereinstimmung mit 2 Kön. 24, 18, als eine Tochter Jeremia von Libna mit Namen Hamital angiebt. Da diese seine Mutter keine Tochter Jojakims war, so muß also nothwendig Josia, sein Vater, ein Sohn Jojakims gewesen seyn. Wir hätten demnach hier drei Söhne Jojakims, also drei Brüder: Jojachin, Zedekia und Josia; und Matthäus konnte demnach auch mit Recht sagen: und seine Brüder.

Vers 12.

Nach der Wegführung nach Babylon zeugte Jechonias oder Jojachin den Salathiel oder Sealthiel (cf. 1 Chron. 3, 17.)

Sealthiel aber zeugte Zerubabel. Diesen Zerubabel hält man gewöhnlich für einen Enkel Sealthiels von dessen Sohne Phadaja. (cf. 1 Chron. 3, 19.) Aber Sealthiel hatte auch einen Serubabel zum Sohne, wie dieses aus Esra 3, 2 u. 8 erhellt. In den Büchern der Chronik werden gar keine Kinder Sealthiels genannt; es wird dessen Geschlecht ganz übergangen und sogleich zu dem Geschlechte seines Bruders, des Phadaja, übergegangen, welcher auch einen Sohn, Namens Zerubabel, hatte. Aber der von Matthäus genannte Zerubabel war der Onkel des in der Chronik genannten. Daß daher die folgenden Namen des Geschlechtsregisters bei Matthäus nicht mit dem der Chronik übereinstimmen, ist ganz natürlich.

Was Zerubabel selbst betrifft, so war er einer der ersten Fürsten, welche die Juden in ihr Land zurückführten.

Vers 13, 14, 15, 16.

Zorobabel aber zeugte Abiud, Abiud zeugte Eliakeim, Eliakeim zeugte Azor, Azor zeugte Sadok, Sadok zeugte Acheim, Acheim zeugte Eliud, Eliud zeugte Eleazar, Eleazar zeugte Matthan, Matthan zeugte Jakob, Jakob zeugte Joseph, den Mann der Maria, von welcher Jesus, der sogenannte Christus, geboren wurde.

Von allen diesen genannten Personen bis auf Joseph wissen wir nichts anzugeben. Im Alten Testamente ist nicht einmal ihr Geschlechtsregister aufbehalten.

Zweiter Abschnitt.

Matth. 1, 18 — 25.

Der zweite Abschnitt der ersten Abtheilung enthält die Darstellung der Geburt Christi. Diesen Abschnitt bilden die Erzählungen Matthäus 1, 18 — 25, und Lukas 1, 1 bis 2, 38. Matthäus erzählt nur ganz kurz die Hauptsache, worauf es bei der Geburt Christi ankam, nämlich die Abstammung nicht aus der sinnlichen Geschlechtsvermischung der Menschen, sondern aus übersinnlicher, göttlicher, heiliger Erzeugung. Lukas dagegen ist ausführlicher und berichtet im Zusammenhange die Begebenheiten, welche auf die Geburt Jesu Bezug hatten, um dadurch recht aufmerksam auf die Person Christi zu machen. Jeder der beiden Evangelisten erzählt Besonderes aus dieser Zeit, was der andere nicht hat. Aber die Erzählungen beider widersprechen sich nicht im Geringsten, sondern ergänzen sich vielmehr auf das Schönste.

Wir betrachten zuerst die Erzählung des Matthäus und ergänzen nachher durch dieselbe die des Lukas. Ehe wir aber zu der Betrachtung des Einzelnen übergehen, müssen wir noch eine Bemerkung machen, welche sich uns bei der vergleichenden Betrachtung der beiden ersten Kapitel beider Evangelisten, des Matthäus und des Lukas, aufdrängt. Wie wir schon bei dem ersten Abschnitte bemerkt haben, so giebt Matthäus uns nur das Geschlechtsregister Josephs; ebenso erzählt er jetzt im zweiten Abschnitte eine Begebenheit, welche den Joseph betraf; und blicken wir weiter auf den dritten Abschnitt: so bekommen wir dort ebenfalls die Erzählung

einer Begebenheit, welche den Joseph betrifft. Wenn auf diese Weise Matthäus in seinen beiden ersten Kapiteln gleichsam nur von Joseph erzählt: so erzählt dagegen Lukas nur von Maria. Denn Alles, was in diesem zweiten Abschnitte enthalten ist, betrifft hauptsächlich nur die Maria, ebenso bildet sie in dem, was in dem dritten Abschnitte enthalten ist, die Hauptperson, und betrachten wir das später Cap. 3, 23 — 38 enthaltene Geschlechtsregister: so ist es ebenfalls das Geschlechtsregister der Maria.

Da keiner der Evangelisten bei den hier erzählten Begebenheiten Augenzeuge seyn konnte, so ergiebt sich hieraus eine Verschiedenheit der Quellen, welche beide benutzt haben. Die Quelle des Matthäus hat sich hauptsächlich mit dem beschäftigt, was den Joseph betraf, und enthielt vielleicht eben nur das, was Joseph als ihm begegnet erzählen konnte, war also vielleicht ein evangelium Josephi. Die Quelle dagegen, welche Lukas benutzte, enthielt die Erzählung derjenigen Begebenheiten, welche besonders die Maria betrafen und welche sie besonders genau zu erzählen wußte, war also vielleicht ein evangelium Mariae. Diese letztere Vermuthung erhält noch mehr Wahrscheinlichkeit durch die von Lukas gebrauchten Ausdrücke: *ἡ δὲ Μαριὰμ πάντα συνετήρει τὰ ῥήματα ταῦτα*, Cap. 2, 19, und: *καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ διετήρει πάντα τὰ ῥήματα ταῦτα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς.* 2, 51.

Vers 18.

Neben der Lesart *γένεσις* besteht noch eine andere *γέννησις*. Der Unterschied beider Wörter ist dieser: *γένεσις* ist mehr allgemein und kann von jedem Entstehen gebraucht werden; *γέννησις* aber wird vorzüglich von der Erzeugung des Mannes und von der Geburt des Weibes gebraucht. Da nun hier von Matthäus nicht sowohl diese Geburt, noch diese Erzeugung beschrieben wird, als vielmehr nur im Allgemeinen seine Entstehung erzählt wird: so ist wohl die Lesart *γένεσις* vorzuziehen. Weil aber diese Entstehung die Entstehung eines Menschen ist, so muß *γένεσις* hier durch Erzeugung oder Geburt übersetzt werden. Luther hat mit Recht das letztere vorgezogen.

μνηστευθείσης γὰρ τῆς μητρὸς αὐτοῦ, nachdem seine Mutter verlobt worden war. Man muß hier streng die Genitivi absoluti aor. I. pass. beachten. Nachdem dieses geschehen war, fand sich, daß sie schwanger war.

μνηστεύω heißt eigentlich: ich werbe, freie; im Passiv kann es nur von Weibern gebraucht werden und heißt: ich werde als Gattin begehrt, ich werde verlobt und zur Gattin bestimmt.

So wie es auch bei uns geschieht, so pflegte auch damals bei den Juden und zu allen Zeiten zwischen der Verlobung und der eigentlichen Verheurathung, oder der Hochzeit, eine gewisse Zeit zu verfließen. In dieser Zwischenzeit fand sich, daß Maria schwanger war.

πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτούς, ehe als daß sie zusammen kamen. Dieses Zusammenkommen geschieht erst durch die Hochzeit.

εὑρέθη sie wurde gefunden, d. h. es wurde bemerkt, daß sie schwanger sey.

ἐκ πνεύματος ἁγίου, ist ein Zusatz, der aus der Ueberzeugung des Matthäus hervorgeht, und vielleicht durch die Worte der Maria schon damals bekannt war.

Vers 19.

δίκαιος ὢν gerecht seyend, was hier für eine Gerechtigkeit gemeint sey, wird durch den nachfolgenden Beisatz καὶ μὴ θέλων αὐτὴν παραδειγματίσαι, und nicht wollend sie anzeigen vor Gericht. Es ist demnach δίκαιος mehr in der Bedeutung von: billig, wohlwollend, oder: gerecht gegen jemand, zu nehmen.

παραδειγματίζειν, einen zum Beispiel machen, zur Bestrafung aufstellen.

Die Verlobten wurden als schon Verheurathete angesehen, und wenn eine Verlobte die Ehe brach, fiel sie unter die Strafe des Ehebruchs, also der Steinigung.

ἀπολῦσαι, aufzulösen, nämlich das Verlöbniß aufzulösen, zu trennen. Zur Scheidung einer Ehe brauchte bloß vor zwei Zeugen ein Scheidebrief gegeben werden; es konnte also diese Scheidung auch heimlich vorgenommen werden; und dies war es, was Joseph beabsichtigte.

Vers 20.

ταῦτα δὲ αὐτοῦ ἐνθυμηθέντος, nachdem er sich dieses in Sinn genommen hatte. ἐνθυμέομαι, sich zu Herzen nehmen, sich in Sinn nehmen, erwägen.

μὴ φοβηθῇς, fürchte dich nicht, nämlich aus Frömmigkeit,

weil der Ehebruch und die Hurerei eine Sünde war, und Joseph sich fürchtete, durch die Gemeinschaft mit Maria in dieselbe Sünde verwickelt zu werden, weßhalb er sie nicht als Gattin annehmen wollte.

τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθέν, das in ihr Erzeugte. Ueber das Wunderbare dieser Erzeugung vergleiche Luk. 1, 26 — 38 und die dortigen Bemerkungen.

Vers 21.

In dem 21sten Verse wird die Frucht der Maria immer bestimmter bezeichnet und gesagt, daß es ein Sohn seyn werde, was sie gebären würde und zugleich auch der Name bestimmt, welchen er erhalten solle; außerdem aber auch noch der Grund dieser Benennung des Kindes angegeben. „Du sollst diesen Sohn Jesus nennen," spricht der Engel zu Joseph; „denn er wird sein Volk von ihren Sünden erlösen." Der Name Jesus ist nämlich abzuleiten von dem hebräischen יְהוֹשֻׁעַ, er wird erretten, erlösen, und bedeutet also so viel als Erretter, Erlöser, σωτήρ. In diesem Namen selber liegt also das ganze Wesen dieses Sohnes der Maria ausgedrückt. Ueberhaupt sollte eigentlich jeder Name einer Person oder Sache das ganze Wesen, die ganze Natur des Bezeichneten ausdrücken. Denn wofür wäre überhaupt eine Benennung, wenn sie nicht dieses leistete? So war es auch am Anfange; und wenn es in der heiligen Schrift heißt, daß Adam allen Geschöpfen Gottes einen bestimmten Namen gegeben habe, so ist darunter nicht eine willkührliche, zufällige Bezeichnung zu verstehen, sondern vielmehr eine dem Wesen des Geschöpfes entsprechende und seine ganze Natur ausdrückende Benennung. Von diesem wesentlichen Gesetze der Namen finden wir noch in jeder Sprache die Spuren übrig, und die Etymologie der Worte zeigt uns vielfältig ihre ursprüngliche Bedeutung und ihre Absicht, das Wesen der bezeichneten Sache ausdrücken zu wollen. Durch das allmählige Verdunkeltwerden der menschlichen Erkenntniß, wodurch sie das Wesen der Geschöpfe und ihre Natur nicht mehr so schnell und so richtig erkennen konnte, schlich sich auch ebenso allmählig eine falsche Benennung der Dinge und ein dem Zufall und der Willkühr unterworfenes Namengeben ein, so daß die später entstandenen Namen nicht mehr das Wesen und die Natur der Dinge bezeichnen, sondern zum Theil bloße Eigenschaften der Dinge, oder ganz unwesentliche Merkmale, oft bloße Fehler u. dgl. mehr.

Damit diese fehlerhafte Benennung nicht auch solche Personen treffe, welche als Hauptmomente in der Entwickelung des Reiches Gottes dastehen, finden wir in der heiligen Schrift öfters entweder eine höhere von Gott mitgetheilte Erleuchtung der Personen, welche den Namen zu geben haben, oder auch eine Veränderung des schon empfangenen Namens, oder auch eine besondere Vorschrift Gottes, wie irgend jemand genannt werden solle. Das letztere findet bei Jesus und ebenso bei Johannes dem Täufer statt. (Luk. 1, 13.)

Dadurch, daß der Engel als Grund dieser Benennung Jesus angiebt: „denn er wird sein Volk von ihren Sünden erlösen," wird allerdings die Erlösung gerade nur des jüdischen Volkes ausgesprochen; aber damit keineswegs die nachfolgende Theilnahme der Heiden an der Erlösung ausgeschlossen, indem ja auch die Heiden zum Judenthum übergehen konnten und zu den Nachkommen Abrahams gerechnet wurden, wenn sie die vorgeschriebenen Bedingungen erfüllten. Ebenso konnten die Heiden auch an der dem jüdischen Volke zu Theil gewordenen Erlösung Theil nehmen, wenn sie die von Christus vorgeschriebenen Bedingungen erfüllten, d. h. wenn sie glaubten.

Die Worte: *ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν*, von ihren Sünden, zeigen an, was hier für eine Errettung oder Erlösung gemeint sey. Es ist hier keine Errettung von der Herrschaft der Römer u. dgl. gemeint, sondern eine Erlösung von den Sünden.

Vers 22 u. 23.

Diese Verse gehören nicht mehr zu den Worten des Engels, sondern sind ein Nachweis, welchen Matthäus hinzufügt, um zu zeigen, wie Alles, was hier vorfiel, schon von den Propheten geweissagt worden sey.

Die Stelle, welche Matthäus citirt, ist aus Jes. 7, 14 genommen. Die messianische Beziehung dieser Stelle läßt sich nicht bezweifeln. Es kann nur das Allerunpassendste und Gemeinste herauskommen, wenn man diese Weissagung antimessianisch erklären will.

Von Allem, was der Prophet hier weissagt, (Jes. 7, 10—25) ging auch nicht das Geringste in den Zeiten des Königs Ahas und des Propheten Jesajas in Erfüllung. Man betrachte nur genau die Beschreibung von dem Zustande des jüdischen Landes, welcher

nach der Geburt des verheißenen Sohnes der Jungfrau eintreten soll. V. 17 — 25. Diese Beschreibung füllt gerade den größten Theil der ganzen Weissagung aus, und die ganze Geschichte des jüdischen Volkes bis zu den Zeiten Jesus weiß von keinem solchen Zustande etwas zu erzählen. Gerade erst nach den Zeiten Christi und nach der Zerstörung Jerusalems durch die Römer trat ein solcher Zustand ein, „daß, wo früher tausend Weinstöcke standen, tausend Silberlinge werth, nun Dornen und Hecken standen, und jetzt noch stehen; daß man mit Pfeilen und Bogen zur Abwehrung der wilden Thiere dahin gehen mußte, indem im ganzen Lande Dornen und Hecken sich befinden; daß man zu allen Bergen, welche früher zum Ackerbau benutzt wurden, nicht kommen konnte vor Scheu der Dornen und Hecken, sondern daß man Ochsen daselbst mußte gehen und Schaafe darauf mußte treten lassen." (Vergl. Jes. 7, 23 — 25.)

Nur wenn man solche Aussprüche des Propheten ganz übersieht, oder als unwichtig erklärt, kann man dazu kommen, seine Weissagung auf die damalige Zeit zu beziehen. Betrachtet man aber seine Weissagung im Zusammenhang der einzelnen Aussprüche, so erscheint sie als eine Weissagung über die zukünftigen Schicksale des jüdischen Volkes. Der Prophet schildert hier in großen Umrissen die Erfüllung der Verheißung Gottes von der Erlösung des jüdischen Volkes und den auf die Zeit der Erlösung folgenden Zustand des jüdischen Landes. So bestimmt, wie kein anderer Prophet, beschreibt er die Geburt des verheißenen Erlösers und giebt als untrügliches Kennzeichen an, daß er von einer Jungfrau geboren werden sollte.

Was den Namen betrifft, welchen der Prophet hier dem verheißenen Sohne der Jungfrau beilegt: Imanuel, auf deutsch: „mit uns ist Gott;" so will der Prophet hierdurch nur noch genauer sein Wesen bezeichnen. Dieser Sohn soll von der Art und eines solchen Wesens seyn, daß man ihn nennen wird: „Mit uns ist Gott;" nämlich gerade durch diesen Sohn ist Gott mit uns; oder mit andern Worten: durch diesen Sohn sind wir mit Gott versöhnt, dieser Sohn ist also unser Versöhner. Dies ist der Sinn des Namens Imanuel, und gerade diese Benennung ertheilen ja alle Völker der Erde diesem Sohne der Jungfrau; in allen Zungen der Völker wird er Versöhner, Imanuel genannt.

Vers 24 und 25.

In diesen beiden Versen ist besonders der Ausdruck zu berücksichtigen: *καὶ οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν ἕως οὗ ἔτεκε τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον.* Offenbar wird damit ausgesagt, daß zwischen Joseph und Maria vor der Geburt Jesu durchaus keine geschlechtliche Vermischung statt fand. Man hat aber aus dem Ausdrucke selber folgern wollen, daß jedoch nach der Geburt Jesu eine solche geschlechtliche Vermischung statt gefunden habe und mehrere Kinder von Maria und Joseph erzeugt worden seyen. Man ist in dieser Ansicht bestärkt worden durch die Erwähnung von Brüdern und Schwestern Christi, welche mehrmals im N. T. vorkommt. Allein gerade aus der Stelle, wo die Namen dieser Geschwister genannt werden, kann man auch sehen, daß hier unter Brüdern und Schwestern nur Geschwisterkinder zu verstehen seyen. Vergl. Matth. 13, 53 — 58 und unsere dortige Anmerkung. Auch verweis't Jesus seine Mutter bei seinem Tode am Kreuze an seinen Jünger Johannes, was er gewiß nicht gethan hätte, wenn er noch Brüder oder Schwestern gehabt hätte. Es fällt somit diese Stütze der obigen Folgerung ganz weg, und sie beruht also ganz ausschließlich auf dem von Matthäus hier gebrauchten Ausdrucke.

An sich betrachtet, sagt jene Stelle so etwas ganz und gar nicht aus. Zu leugnen ist aber nicht, daß eine solche Ansicht in sie hineingetragen werden könne. Allein was kann man nicht Alles in die gegebenen Worte eines Schriftstellers hineintragen? Es kommt hier immer auf den Sinn und Geist des Lesers an; und man hat wohl keine Ursache, stolz zu seyn auf einen Sinn, welcher so etwas in den gegebenen Worten findet. Die tiefste Tiefe einer solchen Erklärung der Worte des Matthäus ist das triviale Leben im thierischen Geschlechtstrieb, welches eine heiligere Gemeinschaft zweier Ehegatten gar nicht kennt. Man sollte doch denken, ein Gemüth, wie das des Josephs und der Maria könnte ziemlich harte Herzen bestimmen, sich vor Verunheiligung desselben zu scheuen.

Luk. I, 1 — 4.

Gehen wir nun zu dem über, was der Evangelist Lukas aus dieser Zeit der Geburt Christi berichtet, von Cap. 1, 1 an bis 2, 38. Dieser größere Abschnitt kann zur besseren Uebersicht in mehrere Unterabschnitte abgetheilt werden. Voran geht eine kurze Vorrede

zu dem ganzen Evangelium 1, 1 — 4; sodann folgt erstens die dem Zacharias gegebene Verheißung der Geburt des Johannes, 1, 5 — 25; zweitens die Verkündigung Maria's 1, 26 — 38; drittens die Reise Maria's zu der Elisabeth 1, 39 — 56; viertens die Geburt des Johannes des Täufers 1, 57 — 80; fünftens die Geburt Jesu 2, 1 — 20; sechstens die Beschneidung und Vorstellung Jesu im Tempel 2, 21 — 40.

Luk. 1, 1—4

Was die kurze Vorrede betrifft: so drückt darin Lukas den Beweggrund zur Abfassung seines Evangeliums aus.

ἐπειδήπερ, dieweil nun schon. Die Partikel περ verstärkt die Bedeutung von ἐπειδή, welches an sich schon die Ursache angiebt, weßhalb Lukas bei sich beschloß, ebenfalls die Lebensgeschichte Jesu darzustellen. Wollte man dieses περ sehr stark im Deutschen ausdrücken, so könnte man übersetzen: gerade weil nun schon — —: so habe ich beschlossen 2c. So übersetzt, ist jedoch der Sinn etwas zu stark ausgedrückt, und es genügt vollkommen, wenn man es bloß mit: dieweil nun schon, übersetzt.

πολλοὶ ἐπεχείρησαν, Viele haben unternommen. Unter den Vielen kann Lukas unmöglich bloß den Matthäus und Markus verstehen, welche doch allein von allen canonischen Evangelisten vor ihm geschrieben haben. Man muß nothwendig annehmen, was auch die Geschichte bestätigt, daß außer jenen beiden noch viele andere Personen es unternommen haben, die Lebensgeschichte Jesu darzustellen. In dem Worte ἐπεχείρησαν, sie haben unternommen, liegt gerade kein Tadel derselben, sondern es wird die Darstellung des Lebens Christi nur als eine schwere Aufgabe bezeichnet, wozu nicht bloß gehört, daß man schreiben und anordnen kann, sondern vor Allem, daß man einen ächt christlichen Geist besitzt und durch die Erleuchtung des heiligen Geistes weit genug vorgeschritten ist in der Erkenntniß der Wahrheit.

ἀνατάξασθαι διήγησιν, anzuordnen, anzustellen eine Durchführung. Das Wort διήγησις bedeutet hier nicht eine einfache Erzählung, denn sonst könnte es nicht die Präposition περί bei sich haben, sondern hätte den bloßen Genitiv bei sich. ἡ διήγησις περί τινος ist die Durchführung hinsichtlich einer Sache, die hinsichtlich einer Sache beweisende Darstellung derselben, die Beweisführung über eine Sache; und ἀνατάξασθαι διήγησιν περί τινος ist somit das Anordnen, Anstellen einer solchen hinsichtlich einer Sache bewei-

Luk. 1, 1—4 senden Durchführung, das Anstellen einer Beweisführung über etwas. Das, was beweisend durchgeführt werden sollte, sind die *πεπληροφορημένα ἐν ἡμῖν πράγματα*. Die Art und Weise aber, wie diese *πράγματα* beweisend durchgeführt werden sollten, ist die genaue geschichtliche Darstellung derselben. Es fragt sich aber, was bedeutet *τὰ πεπληροφορημένα ἐν ἡμῖν πράγματα*. Das Wort *πληροφορεῖν* wurde erst in der späteren Zeit der griechischen Sprache gebräuchlich, und entspricht seiner Bedeutung und Zusammensetzung nach dem deutschen Vollbringen, Vollführen. Der Ausdruck: *τὰ πεπληροφορημένα ἐν ἡμῖν πράγματα* kann somit an unserer Stelle im Zusammenhange nur bedeuten: die unter uns, bei uns vollbrachten Thaten. Die Worte: *ἐν ἡμῖν*, unter uns, sind hier etwas allgemeiner zu fassen und bezeichnen nicht bloß die damals lebenden Personen, für welche dieses Evangelium geschrieben ist, sondern alle Menschen überhaupt. Die Thaten aber, welche unter den Menschen geschahen, und welche von jenen Vielen beweisend dargestellt wurden, sind, wie man sich hier leicht denken kann, die Thaten Christi, alle seine Werke, Alles, was er zum Heil der Menschen vollbracht hat.

καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου. Dieser Satz wird gewöhnlich so construirt, daß man *τοῦ λόγου* zu *αὐτόπται* und *ὑπηρέται* bezieht, und wird sodann übersetzt: so wie uns diejenigen überliefert haben, welche Augenzeugen und Diener des Wortes geworden sind. Bei dieser Construction und Uebersetzung muß sodann das Wort *λόγος* sich vielfältige Deuteleien gefallen lassen, welche mit nichts bewiesen und gerechtfertigt werden können. Einem unbefangenen Sinne leuchtet ein, daß, wenn man überhaupt *τοῦ λόγου* zu dem vorhergehenden *ὑπηρέται* beziehen will, man dasselbe auch nothwendig zu *αὐτόπται* beziehen müsse; zugleich aber auch, daß man weder *ὑπηρέται τοῦ λόγου*, noch *αὐτόπται τοῦ λόγου* sagen könne, weil beides keinen Sinn giebt, außer wenn man gewaltsam einen hineinträgt. Ferner leuchtet sogleich ein, daß bei der angegebenen Construction das Objekt zu *παρέδοσαν* fehlt und aus dem Vorhergehenden mit Fug und Recht nur *τὴν διήγησιν* ergänzt werden kann, was aber keinen Sinn giebt.

Um diesen beiden Mängeln abzuhelfen und den Satz richtig zu erklären, muß man demnach vorerst ein Objekt zu *παρέδοσαν*

suchen, welches ohne gewaltsame Interpretation dazu bezogen wer- Luk. 1, 1—4
den kann. Als solches bietet sich uns einzig und allein das Wort: τοῦ λόγου dar, welches nur mittelst einer höchst willkührlichen und gewaltsamen Interpretation mit ὑπηρέται verbunden werden kann. Beziehen wir nun τοῦ λόγου zu παρέδοσαν: so haben wir eine im Griechischen sehr gebräuchliche Construction eines Zeitwortes mit dem Genitiv, welche da angewendet zu werden pflegt, wo der Begriff: etwas, ein Theil, hinzugedacht werden soll. (Vergl. Buttmann gr. Gr. Syntax des Genitivs.) Der Grieche sagt z. B.: ἔδωκά σοι τῶν χρημάτων, in dem Sinne: ich habe dir etwas von meinem Gelde gegeben. Der Ausdruck: παρέδοσαν ἡμῖν τοῦ λόγου würde demnach heißen: sie haben uns einen Theil der Erzählung, der Sage, der Geschichte überliefert; oder auch: sie haben uns zum Theil, theilweise die Erzählung, die Geschichte überliefert. Diese Uebersetzung drückt jedoch den Sinn zu stark aus, und es möchte wohl richtiger verfahren werden, wenn man bloß übersetzte: sie haben uns die Geschichte überliefert, als wenn dastände: παρέδοσαν ἡμῖν τὸν λόγον. Lukas hat den Genitiv gesetzt, um anzuzeigen, daß das, was jene überliefert haben und was er selber wieder erzählt, bei weitem noch nicht Alles sey, und daß Jesus noch viel mehr Thaten verrichtet habe. (Vergl. Joh. 20, 30 u. 31; 21, 25.)

Nachdem wir auf diese Weise den Worten: αὐτόπται und ὑπηρέται den irrig ihnen zugetheilten Genitiv genommen haben: so fragt sich, welcher andere Begriff denn hinzugedacht werden müsse. Betrachtet man V. 1 und 2 im Zusammenhange: so ergiebt sich leicht, daß man nichts anderes als τῶν πραγμάτων aus V. 1 hinzudenken dürfe. Der Ausdruck: οἱ αὐτόπται τῶν πραγμάτων sc. ἐν ἡμῖν πεπληροφορημένων, die Augenzeugen der unter uns vollbrachten Thaten, hat gar keine Schwierigkeit hinsichtlich der Erklärung; nnd ebenso der andere Ausdruck: οἱ ὑπηρέται τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων, die Theilnehmer, die Gehülfen der unter uns vollbrachten Thaten; denn gerade dies waren ja die Jünger Jesu.

Zufolge dieser Erklärung der einzelnen Bestandtheile dieses Satzes, wäre demnach jetzt der ganze Satz zu übersetzen: „sowie uns überliefert haben die Geschichte diejenigen, welche von Anfang an Augenzeugen und Theilnehmer an den unter uns vollbrachten Thaten gewesen sind."

ἔδοξε κἀμοί, so schien es auch mir, so gefiel es auch mir, so nahm auch ich mir vor. Mit diesen Worten beginnt nun der

Luk. 1, 1—4 Nachsatz. Im Zusammenhange mit seinem Vordersatze ließe sich derselbe dem Sinne nach kurz so ausdrücken: Der Vorgang so Vieler — — bewog auch mich ꝛc.

παρηκολουθηκότι, indem ich nachgefolgt bin. Es ist dies kein verkürzter Adjectivsatz, und kann deßhalb nicht übersetzt werden: der ich nachgefolgt bin. Dies müßte τῷ παρηκολουθηκότι heißen. Es ist vielmehr ein verkürzter Adverbialsatz, welcher die näheren Umstände hinsichtlich der Abfassung dieses Evangeliums angiebt.

ἄνωθεν, von Oben an. Dies bezieht sich hier auf die Zeit, und kann deßhalb übersetzt werden: von Anfang an, in welcher Bedeutung das Wort ἄνωθεν häufig gebraucht wird.

πᾶσιν. Es fragt sich, was unter diesem Worte verstanden sey. Gewöhnlich hält man es für ein Neutrum im Plural und übersetzt es durch: Allem, nämlich, was sich ereignet hat. Allein zu dieser Erklärung des Wortes paßt das Zeitwort παρηκολουθηκότι nicht. Man kann nicht gut sagen: man sey Allem nachgefolgt, in dem Sinne: man habe Alles untersucht. Viel besser ist es daher, wenn man das Wort πᾶσι auf das vorhergehende πολλοί bezieht und den ganzen Satz demnach übersetzt: indem ich allen jenen Schriftstellern von Anfang an genau nachgefolgt bin, d. h. indem ich mich genau an sie alle gehalten oder angeschlossen habe. Lukas giebt also hier die Art und Weise an, wie er bei der Abfassung seines Evangeliums verfahren sey. Er sagt, er habe sich genau an diejenigen gehalten, welche vor ihm diese Geschichte schrieben, und er sey ihnen von Anfang an gefolgt in ihrer Darstellung.

καθεξῆς σοι γράψαι, im Zusammenhange dir zu schreiben. Das Wort καθεξῆς heißt eigentlich: zusammenhaltend, ohne Unterbrechung, in einem Ganzen; es steht entgegen dem Stückweisen, Abgebrochenen, dem, was kein Ganzes bildet. Ueber den Zusammenhang, welchen Lukas beobachtet, haben wir in der Einleitung gesprochen.

κράτιστε Θεόφιλε, mächtigster Theophilus! Das Beiwort κράτιστος pflegte nur hohen Personen ertheilt zu werden. Der Statthalter Festus erhielt z. B. dieses Beiwort von dem Apostel Paulus Act. 26, 25 und es läßt sich deßhalb vermuthen, daß Theophilus eine ähnliche mit einem hohen Amte bekleidete Person gewesen sey, vielleicht ein Verwalter Macedoniens, oder ein Hauptmann, wie Cornelius, oder dergl.

ἵνα ἐπιγνῷς περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν. Die

Luk. 1, 1—4

Form dieses Satzes ist durch Attraction entstanden. Aufgelöst würde er heißen: ἵνα ἐπιγνῷς τὴν ἀσφάλειαν περὶ τούτων τῶν λόγων, οὓς κατηχήθης, damit du die Begründung hinsichtlich der Worte erkennest, in welchen du unterrichtet worden bist. Die Worte, in welchen Theophilus unterrichtet worden ist, οἱ λόγοι, οὓς κατηχήθη, sind die einzelnen Erzählungen, Geschichten von Christus in ihrer Vereinzelung, wie sie im mündlichen Vortrage mitgetheilt zu werden pflegen. Theophilus ist schon im Christenthum unterrichtet; er kennt auch schon die ganze Lebensgeschichte Christi, aber er hat dieselbe nur vereinzelt im mündlichen Vortrage gehört. Lukas bezweckt nun in seinem Evangelium, daß Theophilus die Begründung, die Zuverlässigkeit aller jener Erzählungen von Christus, welche er schon gehört hat, aus der zusammenhängenden Darstellung erkennen möge.

Luk. 1, 5 — 25.

Nach der kurzen Vorrede beginnt Lukas sein Evangelium mit der Darstellung der Familienverhältnisse, welche auf die Person Christi eine enge Beziehung haben. In der nächsten Beziehung zu Christus steht aber Johannes, der Täufer; und was nun die Erscheinung dieses Vorläufers Christi betrifft, wird deßhalb zuerst erzählt. Gleich von vornherein werden wir gleichsam eingeführt in den stillen Familienkreis der Eltern des Johannes, lernen diese Personen und ihre Verhältnisse kennen und hören die wunderbaren Begebenheiten, welche auf die Geburt des Johannes Bezug haben.

Betrachten wir nun die Erzählungen dieser Begebenheiten im Einzelnen.

Die Redeweise: ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις — — — ἱερεύς τις etc., V. 5., ist ganz hebräisch. Im A. T. wird beinahe nur auf diese Weise erzählt.

Ueber Herodes, den König von Judäa vergleiche die Anmerkung zu Matth. 2, 1.

ἐξ ἐφημερίας Ἀβιά, aus der Tagesordnung Abia. Die ἐφημερία war eine von den 24 Abtheilungen der Priester. David hatte die Priester in 24 Klassen abgetheilt und nach den 24 Oberhäuptern benannt. Vergl. 1 Chron. 24. Alle diese Abtheilungen wechselten ab in der Verwaltung des Gottesdienstes; jede mußte immer eine Woche lang den Gottesdienst verwalten und nach Verlauf dieser

Luk. 1, 5—25 Zeit konnten ihre einzelnen Mitglieder wieder in ihre Heimath zurückkehren. Zufolge dieser Einrichtung brauchte jeder Priester des Jahres bloß 2 Wochen lang den Gottesdienst zu verwalten, und konnte die übrige Zeit zu Hause in seiner Heimath verweilen, außer daß er an den hohen Festtagen zu Jerusalem erscheinen mußte.

Die Abtheilung Abia, aus welcher Zacharias war, war die achte. Sie wird genannt 1 Chron. 24, 10; Nehem. 12, 17.

Von der Frau des Zacharias heißt es, sie sey aus den Töchtern Arons gewesen. Es war dieses der vornehmste Stamm der Priester und es ist wahrscheinlich, daß Zacharias aus demselben Stamme gewesen sey.

ἦσαν δὲ δίκαιοι ἀμφότεροι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, sie waren aber gerecht beide vor Gott. Dies ist ein Urtheil des Schriftstellers über jene beiden Leute; welches auf das Ganze der Geschichte begründet ist. Aus dem, was sich mit ihnen begab, und was der Evangelist im Folgenden erzählt, ergiebt sich, daß sie vor Gott gerecht gewesen seyn müssen. Die folgende Aussage: *πορευόμενοι* — — — — *ἄμεμπτοι*, kann mehr als auf geschichtliche Nachrichten beruhend angesehen werden.

τὰ δικαιώματα τοῦ κυρίου sind die Forderungen zur Gerechtigkeit, welche Gott an die Menschen macht; das, was zur Rechtfertigung von Gott verlangt wird.

καθότι, V. 7, zufolge dem, daß; aus der Ursache, daß; oder bloß: weil.

Was V. 7 erzählt wird, dient dazu, die Geburt des Johannes recht merkwürdig zu machen und dieselbe in die Reihe derjenigen Geburten zu stellen, welche auf ganz besonderen Verheißungen Gottes und nicht auf der Fähigkeit und Kraft des Menschen beruhen, wie dies z. B. bei Isaak der Fall war.

ἱερατεύειν. Dieses Zeitwort ist abgeleitet von *τὰ ἱερά*, die Opfer; nicht von *ἱερεύς*. Der Buchstabe *τ* ist eingeschaltet, um die Zusammenkunft der vielen Vokale zu vermeiden und die Aussprache zu erleichtern. Die Bedeutung des Zeitwortes *ἱερατεύειν* erhellt aus der Ableitungssylbe, indem nach einer allgemeinen Regel die abgeleiteten Zeitwörter auf *εω* und *ευω* den Begriff des Stammwortes als Handlung, Thätigkeit &c. bezeichnen. Z. B. *δοῦλος* Knecht, *δουλεύω* ich diene; *πόλεμος* Krieg; *πολεμέω* ich kriege, ich führe Krieg; *αὐλός* Flöte, *αὐλέω* ich flöte, ich spiele Flöte; *ἀγορά* Ver-

Luk. 1, 5—25

sammlung, ἀγορεύω ich halte Versammlung und rede in der Versammlung ꝛc. Nach der Analogie dieser Ableitungen ist dem Zeitworte ἱερατεύειν die Bedeutung: opfern, zu geben; jedoch nicht so beschränkt, daß es bloß das Schlachten des Opfers bedeute, sondern ganz allgemein und Alles umfassend, was zu dieser Handlung nur gehört. Das Schlachten ist nur eine einzelne Handlung des Opfers und auch wiederum nur bei einzelnen Opfern anwendbar. Es bestanden ja nicht alle Opfer in solchen Gegenständen, welche geschlachtet werden mußten; es war dies gerade die kleinere Zahl der Opfer; die meisten Opfer, welche jährlich vorkamen, bestanden in Naturalien ꝛc. Das ἱερατεύειν hinsichtlich dieser Gegenstände, war das Annehmen derselben aus der Hand des Gebers und das sofortige Verwenden derselben auf die im Gesetze vorgeschriebene Art und Weise und zu dem daselbst angegebenen Zweck. Sehr oft bestand das ἱερατεύειν hauptsächlich nur in einem Annehmen und in einer Austheilung der dargebrachten Opfergaben unter die Priester.

ἐν τῇ τάξει τῆς ἐφημερίας αὐτοῦ, in der Reihe seiner Ordnung, seiner Abtheilung. Vgl. V. 5.

ἔναντι τοῦ θεοῦ. Gewöhnlich wird dies erklärt, als sey es gleichbedeutend mit: ἐνώπιον τοῦ θεου, V. 6, coram deo. Allein dies heißt ἐναντι nicht. Die genaue Bedeutung dieses Wortes ist vielmehr: 1) gegenüber, entgegen, im feindlichen Sinne und 2) anstatt. (ἐν, an; ἀντὶ, statt.) Hier an unserer Stelle, wo von keinem feindlichen Gegensatze die Rede seyn kann, muß man die letztere Bedeutung: anstatt, annehmen. Der Ausdruck: ἔναντι τοῦ θεοῦ heißt somit wörtlich übersetzt: anstatt, an der Stelle Gottes. Der Priester des alten Testamentes steht überhaupt an der Stelle Gottes; er ist gleichsam Stellvertreter Gottes auf Erden und handelt als solcher zum Besten der Menschen. Wenn nun hier von dem Priester das ἱερατεύειν ἔναντι τοῦ θεοῦ ausgesagt wird, so ist darunter das ganze Betragen der Priester hinsichtlich der von dem Volke dargebrachten Opfer zu verstehen, ihre ganze Handlungsweise hinsichtlich der Opfer, welche ihnen als Stellvertretern Gottes übergeben wurden, um damit nach dem Willen Gottes, wie er im Gesetze ausgesprochen ist, zu verfahren.

κατὰ τὸ ἔθος τῆς ἱερατείας V. 9, nach der Sitte des Priesterdienstes. Zufolge der oben gegebenen Erklärung des Wortes:

 ἱερατεύειν, wird sich nun leicht die Bedeutung des Wortes: ἱερατεία, ableiten und auffinden lassen. ἡ ἱερατεία ist die ganze Handlung des ἱερατεύειν als ein besonderes Amt, Geschäft vorgestellt.

ἔλαχε τοῦ θυμιᾶσαι εἰςελθὼν εἰς τὸν ναὸν τοῦ κυρίου V. 9, er looste, er erhielt das Loos zu räuchern, nachdem er hineingegangen wäre in den Tempel des Herrn. Unter dem ναὸς τοῦ κυρίου ist hier das Heilige, die zweite Abtheilung des Tempels, zu verstehen, wie man aus dem Folgenden, V. 11, sieht.

ὤφθη δὲ αὐτῷ ἄγγελος κυρίου, V. 11, es wurde aber von ihm gesehen ein Engel des Herrn. Die Redensart: ὤφθη τινί, es wurde von jemand gesehen, wird gewöhnlich gebraucht, wenn von einem Sichtbarwerden geistiger Wesen, von einem Erscheinen derselben die Rede ist. Vgl. 1 Cor. 15, 5 — 8; 1 Tim. 4, 16 ꝛc.

ἑστὼς ἐκ δεξιῶν τοῦ θυσιαστηρίου τοῦ θυμιάματος, stehend von der rechten Seite her des Rauchaltars. τὰ δεξιά ist Alles, was rechts, zur rechten Seite ist, der ganze Raum zur rechten Seite; also hier der ganze Raum des Tempels zur rechten Seite des Rauchaltars. In diesem Raume des Tempels erschien der Engel des Herrn. Der Altar selber stand in der Mitte des Tempels.

ἐταράχθη Ζαχαρίας ἰδών, V. 12, es wurde Zacharias erschreckt, als er gesehen, betrachtet hatte, nämlich die Erscheinung.

διότι, V. 13, um deswillen, daß; darum, daß. Es wird hiermit der Grund angegeben, worauf die Ermahnung, sich nicht zu fürchten, beruht. Dieser Grund besteht darin: 1) es wurde deine Bitte erhört; 2) dein Weib Elisabeth wird dir einen Sohn gebären; 3) es wird dir darüber Freude und Frohlocken seyn. Vgl. V. 14. Was der Gegenstand der Bitte des Zacharias gewesen sey, wird hier nicht erzählt. Daß er um einen Sohn gebeten habe, ist bei seinem vorgerückten Alter sehr unwahrscheinlich. Viel wahrscheinlicher ist es, daß er um die Erfüllung der Verheißung gebeten habe, welche Gott dem jüdischen Volk gegeben hatte, nämlich um die Sendung des Erretters, des Messias. Denn wir sehen, daß er bei der Geburt des Johannes gerade dafür Gott dankt, daß jetzt die Verheißung des Erretters in Erfüllung gehe. Vgl. Luk. 1, 68 — 79. Im Zusammenhang mit dieser Annahme würde es stehen, wenn man nun noch weiter annehmen wollte, daß Zacharias gerade zu jener Stunde der Erscheinung des Engels als Priester jenen

Luk. 1, 5—25

innigsten Wunsch des ganzen Volkes, jene sehnsuchtsvolle Bitte um die Sendung des verheißenen Erretters, aus vollem Herzen Gott vorgetragen habe.

Mit V. 15 beginnt die Angabe des Grundes, worauf die Freude des Zacharias und der übrigen Menschen mit ihm beruhe. Dieser Grund ist 1) die Würde seiner Person, V. 15, und sodann 2) sein Wirkungskreis, V. 16 — 17.

μέγας ἐνώπιον κυρίου, groß vor dem Herrn, V. 15, d. h. er wird eine hohe Würde vor Gott haben. Dies ist die allgemeine Angabe von der Würde seiner Person.

οἶνον καὶ σίκερα οὐ μὴ πίῃ, Wein und Berauschendes wird er nicht trinken. Dies ist eine speciellere Beschreibung von der Würde seiner Person. Er wird dadurch in die Reihe derjenigen gestellt, welche ganz und gar dem Herrn geweiht sind. Vgl. 4 Mos. 6; Richter 13, 4 — 7.

καὶ πνεύματος ἁγίου — — — μητρὸς αὐτοῦ, und er wird des heiligen Geistes voll seyn, noch dazu vom Leibe seiner Mutter an, d. h. von seiner Geburt an. V. 15. Dies ist ebenfalls eine genauere Angabe von der zukünftigen Würde seiner Person. Er wird hierdurch in die Reihe der Propheten gestellt und als deren ausgezeichnetster bezeichnet, weil er schon von seiner frühesten Kindheit an voll des heiligen Geistes seyn wird.

Der Wirkungskreis des Johannes ist beschrieben in V. 16 u. 17. Zuerst steht die allgemeine Angabe: er wird Viele der Söhne Israels auf den Herrn, ihren Gott, hinwenden. Es wird hiermit nur im allgemeinen seine Bekehrung des jüdischen Volkes, seine Aufforderung zur Buße und Besserung ausgesagt. Im 17ten Vers wird sodann genauer angegeben, wie er dies bewerkstelligen wird. Es heißt hier: er wird selber als Muster vorangehen in dem Wandel vor Gott mit dem Geiste und der Kraft des Elias hinsichtlich des Hinwendens der Herzen der Väter auf die Kinder und Ungläubigen, im Sinne der Gerechten zuzubereiten dem Herrn das auserwählte Volk. Wir haben hier den Sinn des 17ten Verses kurz wiederzugeben gesucht, müssen denselben aber jetzt noch kurz zu erklären und gegen die abweichenden Ansichten zu rechtfertigen suchen.

Wenn wir die Worte: *καὶ αὐτὸς προελεύσεται ἐνώπιον αὐτοῦ*, übersetzen: und er selber wird als Muster vorangehen im Wandel

Luk. 1, 5—25 vor Gott; so haben wir jedes Wort in seiner ursprünglichen Bedeutung genommen und nur das Wort ἔρχεσθαι, wandeln, auf die Lebensweise bezogen, in welcher Beziehung dieser Begriff in allen Sprachen gebraucht wird. Wenn man den Satz so übersetzen will, daß er den Sinn geben soll: er wird der Vorläufer Christi seyn; so muß man die einzelnen Worte desselben höchst willkührlich interpretiren.

Die Worte: ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει Ἠλίου, mit dem Geiste und der Kraft des Elias, geben eine nähere Bestimmung zu seinem musterhaften Wandel. Johannes wird bei seinem Wandel zeigen und aller Welt offenbaren den Geist und die Kraft des Elias.

Worin aber Johannes diesen Geist und diese Kraft des Elias zeigen wird, dies wird mit den folgenden Worten ausgedrückt: ἐπιστρέψαι καρδίας πατέρων ἐπὶ τέκνα καὶ ἀπειθεῖς d. i. in dem, daß er die Herzen der Väter hinwendet, hinbringt auf die Kinder und Ungläubigen; d. h. daß er die sehnsüchtigen Herzen der Väter, der Patriarchen, (cf. Röm. 9, 5) deren größter Wunsch die Erscheinung des Messias war, auf die Kinder überträgt, den Kindern, den Nachkommen der Patriarchen, einpflanzt. Der Beisatz: und Ungläubige, gehört zu τέκνα und bedeutet soviel als: welche ungläubig sind. Johannes wird den Geist und die Kraft des Elias darin zeigen, daß er die jetzigen ungläubigen und dem Gesetze Gottes unfolgsamen Nachkommen der alten Väter, der ehrwürdigen Patriarchen bekehrt und ihre Herzen umwandelt in die gläubigen Herzen ihrer Stammväter.

Der Zweck dieses Umwandelns der Herzen der damaligen ungläubigen und ungehorsamen Juden wird durch den folgenden Satz angegeben: ἐν φρονήσει δικαίων ἑτοιμάσαι κυρίῳ λαὸν κατεσκευασμένον, in Gesinnung Gerechter zuzubereiten dem Herrn ein angeordnetes Volk, d. h. um dem Herrn das Volk, welches er dazu bestimmt und geordnet hat, zuzubereiten, daß es sich in einer solchen Denkungsart und Gesinnung befindet, wie Heilige und Gerechte sie haben.

λαὸς κατεσκευασμένος, ein Volk, welches eingerichtet, ausgerüstet, bestellt worden ist, d. i. in dem vorliegenden Falle: das auserwählte Volk, welches von Anfang an dazu ausgerüstet worden ist durch mancherlei Veranstaltungen Gottes, z. B. durch die Gesetzgebung, durch die Propheten ꝛc.

ἑτοιμάζειν heißt: zubereiten, vorbereiten, bereitwillig machen,

ἑτοῖμον ποιεῖν. Wem das Volk bereitwillig gemacht werden soll, ist durch das Wort κυρίῳ, dem Herrn, d. i. Gott, bezeichnet. Worin es Gott bereitwillig gemacht werden soll, ist durch die Worte: ἐν φρονήσει δικαίων, ausgedrückt.

Luk. 1, 5—25

φρόνησις δικαίων ist ein Denken und Sinnen, eine Denkungsart und Gesinnung, wie Gerechte sie haben. In einer solchen Gesinnung soll das auserwählte Volk bereitwillig gemacht werden, d. h. es soll eine solche Gesinnung ihm angeeignet werden, wodurch es gerade dem Herrn vorbereitet und bereitwillig ist.

Wir glauben, daß diese Erklärung des 17ten Verses sich selber rechtfertigen und zugleich die Widerlegung der falschen Ansichten über die vorliegende Stelle enthalten wird.

κατὰ τί γνώσομαι τοῦτο; V. 18, wozu werde ich dies erfahren haben? warum wurde mir dieses mitgetheilt? Das Zeitwort γιγνώσκειν hat schon im Präsens die Bedeutung: bemerkt und erfahren haben, und hiervon abgeleitet ist die Bedeutung: erkennen, nämlich durch das Bemerkthaben. Wir glauben deßhalb ganz wörtlich zu übersetzen, wenn wir das Fut. γνώσομαι wiedergeben durch: ich werde erfahren haben, oder: es wurde mir mitgetheilt. κατὰ τί heißt wörtlich: ad quid, oder propter quid, wozu, warum. Zacharias fragt, warum ihm dies mitgetheilt worden sey, nicht in der Absicht, um den Grund und die Ursache dieser Mittheilung zu erfahren; sondern er ist der festesten Ueberzeugung, daß diese Mittheilung etwas Unmögliches ihm verheiße, und hält sie deßhalb für eine Betrügerei und Vorspiegelung, oder Verspottung und fragt: warum man ihn so behandele und verspotte, oder wozu dieser Spott mit ihm dienen solle.

Es ist diese Frage aus dem größten Zweifel an der Wahrheit der Verheißung und an der Heiligkeit der verheißenden Person hervorgegangen, und sie enthält einen wirklichen, recht bittern Vorwurf. Sie steht in gar keinem Vergleich mit der zweifelnden Frage der Maria, V. 34, oder mit der Abrahams, 1 Mos. 17, 47 und Gideons, Richter 6, 15. In den folgenden Worten des 18ten Verses: ἐγὼ γάρ etc. wird der Beweggrund zu dieser vorwurfsvollen Frage angegeben.

Die Antwort des Engels, V. 19 u. 20, enthält zuerst eine Rechtfertigung gegen den gemachten Vorwurf und sodann die Verkündigung einer Strafe. Die Rechtfertigung besteht darin, daß

Luk. 1, 5—25 der Engel sich nennt, wer er sey, wodurch jeder Zweifel an seiner Heiligkeit und Lauterkeit verschwinden muß, und daß er sodann angiebt, er habe den Auftrag zu der gegebenen Verkündigung wirklich erhalten. V. 19.

Der Name *Γαβριήλ* bedeutet: virtus dei, Kraft, Mannheit Gottes, oder auch: Mann Gottes. Mit diesem Namen soll zugleich seine Würde und sein Rang vor den andern Engeln bezeichnet werden.

ὁ παρεστηκὼς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, der ganz nahe vor Gott steht, der zunächst vor Gott steht. Mit diesen Worten wird sein Reinheit und Heiligkeit bezeichnet, welche keinen Verdacht des Spottes aufkommen läßt. Die übrigen Worte des 19ten Verses sind leicht zu verstehen. Zu beachten ist der alttestamentliche Parallelismus *καὶ ἀπεστάλην λαλῆσαι πρός σε* und *καὶ εὐαγγελίσασθαί σοι ταῦτα*. Derselbe Parallelismus findet sich wieder am Anfange des 20sten Verses: *καὶ ἰδού, ἔσῃ σιωπῶν* und *καὶ μὴ δυνάμενος λαλῆσαι*.

ἀνθ' ὧν οὐκ ἐπίστευσας τοῖς λόγοις μου = *ἀντὶ τούτων, ἃ οὐκ ἐπίστευσας τοῖς λόγοις μου*, anstatt dessen, was du nicht meinen Worten geglaubt hast, d. h. dafür, daß du 2c.

οἵτινες πληρωθήσονται εἰς τὸν καιρὸν αὐτῶν, dergleichen, welche werden erfüllt werden gegen ihre Zeit hin, d. h. welche von der Art, von der Sicherheit sind, daß sie, wenn ihre Zeit sich naht, werden erfüllt werden.

καὶ ἐπέγνωσαν, V. 22, und sie schlossen daraus; sie machten, auf diese Wahrnehmung sich stützend, den Schluß.

καὶ αὐτὸς ἦν διανεύων αὐτοῖς, V. 22, und er selber war zunickend ihnen, d. h. er selber betrug sich, benahm sich, wie einer, der die ausgesprochene Vermuthung zugesteht.

καὶ περιέκρυβεν ἑαυτὴν μῆνας πέντε, und sie verbarg sich ringsum, ganz und gar, 5 Monate lang. Das zusammengesetzte Zeitwort *περικρύπτω* drückt das vollkommene Verbergen aus, so daß sie gar nicht im geringsten von jemand gesehen wurde. Die Angabe der Zeit: 5 Monate lang, bezieht sich auf das Folgende, indem im 6ten Monate Maria zu ihr kam und sie sich demnach doch wenigstens vor dieser zeigte.

ἐν ἡμέραις, αἷς ἐπεῖδεν ἀφελεῖν, in Tagen, an welchen er wegzunehmen zugesehen hat, d. h. an welchen er abzunehmen sich angelegen seyn ließ. *ἐπεῖδον*, ich sah zu, ich sah darauf, daß nämlich

etwas geschah, d. h. ich gab mir Mühe, ich ließ mir angelegen seyn, daß etwas geschah. Der Dativ *αἷς* steht auf die Frage: wann? und gehört zu *ἀφελεῖν*. Der Ausdruck: *ἐν ἡμέραις, αἷς* etc. in Tagen, an welchen — zu einer Zeit, wo — spricht etwas verhüllt aus, daß es nicht die gewöhnliche Zeit sey, sondern eine Zeit, welche allein in dem unerforschlichen Rathschluß Gottes ausersehen war, eine ganz ungewöhnliche Zeit, in welcher die Schwangerschaft der Elisabeth sehr stark die Aufmerksamkeit und das Gerede der Leute auf sich lenken mußte.

Luk. 1, 26 — 38.

Nach der Erzählung dessen, was die Empfängniß des Johannes, des Täufers, so auffallend und erwartungsvoll machte, geht Lukas jetzt über zur Erzählung der wunderbarsten Empfängniß, welche gleichsam als eine neue Schöpfung anzusehen ist, als die Schöpfung eines neuen heiligen Lebens in dem alten sündhaften Fleische. Die Empfängniß Christi steht ganz parallel der Schöpfung der ersten Menschen. So wie die Schöpfung der ersten Menschen anzusehen ist als die Schöpfung des Lebens in den Tod, welcher durch den Fall der Engel entstanden war; ebenso ist die Empfängniß Christi die Schöpfung eines neuen Lebens in den neuen Tod, welcher durch den Fall der Menschen entstanden war. Betrachten wir nun die begleitenden Umstände dieser Empfängniß im Einzelnen, so weit sie nach der Erzählung des Lukas noch der Erklärung bedürfen.

κεχαριτωμένη, V. 28, begnadigte, d. h. von der Gnade Gottes auserwählte. *χαριτόω* heißt wörtlich: begnadigen, jemanden die Gnade zuwenden, mit Gnade überhäufen. *χαριτοῦμαι*, ich werde begnadigt, mit Gnade überhäuft ꝛc.

ὁ κύριος μετὰ σοῦ sc. *ἐστι* nicht, *ἔστω*, der Herr ist mit dir, d. h. du stehst unter seinem Schutze, unter seiner Lenkung und Leitung.

εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν, sc. *εἶ* nicht *ἴσθι*, du bist gesegnet unter den Weibern. Das Pronomen *σύ* steht hier ganz wie das hebräische אַתָּה du, d. h. du bist.

διεταράχθη, V. 29, sie wurde ganz, durchaus erschreckt. Zu beachten ist, daß hier bei dem Erschrecken der Maria das Zeitwort *ταράσσω* mit *διά* zusammengesetzt ist, was die Bedeutung desselben

Luk. 1, 26—38 sehr verstärkt, während oben bei dem Erschrecken des Zacharias, V. 12, bloß das einfache Zeitwort *ταράσσω* gebraucht ist.

ποταπὸς εἴη ὁ ἀσπασμὸς οὗτος, V. 29, cujas sit salutatio haec; von wannen dieser Gruß wäre? d. h. von wem dieser Gruß wäre, mit der besonderen Rücksicht auf die Herkunft der grüßenden Person. Maria hat nicht sowohl auf den Gruß selber ihre Gedanken gerichtet, als vielmehr auf die grüßende Person, und zwar in der Beziehung, daß sie bedenkt: wer diese Person sey, und woher sie sey. Sie will aber in Betreff des letzteren nicht untersuchen, aus welchem Lande diese Person hergekommen, sondern ob es eine irdische, oder eine himmlische Erscheinung sey. Wie man aus dem Folgenden, aus ihren Antworten sieht: so hat sie sich überzeugt, daß es eine himmlische Erscheinung ist.

Ebenso wie vorher V. 15 ff. dem Zacharias die Würde und der Wirkungskreis des Johannes voraus gesagt wird: ebenso wird jetzt hier V. 32 u. 33 der Maria die Würde und der Wirkungskreis Jesu vorausgesagt.

οὗτος ἔσται μέγας, V. 32, dieser wird groß seyn. Bei Johannes heißt es: er wird groß seyn vor dem Herrn; bei Jesus aber heißt es bloß: er wird groß seyn, in dem Sinne: er wird *κατ' ἐξοχήν* groß seyn, wie es noch Niemand war, noch seyn wird. Dieser Sinn wird bestätigt durch den parallelen Beisatz: *καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται*, und wird ein Sohn des Höchsten genannt werden. Hierdurch wird angegeben, in welcher Beziehung Jesus groß seyn werde; nämlich als Sohn des Höchsten.

Hinsichtlich seines Wirkungskreises heißt es erstens: *καὶ δώσει αὐτῷ κύριος ὁ θεὸς τὸν θρόνον Δαυίδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ*, und es wird ihm geben der Herr, Gott, den Thron Davids, seines Vaters. Der Ausdruck: den Thron Eines Einem geben, heißt so viel als: Einen zum Nachfolger eines Andern in der Regierung machen: Einen zum Könige, zum Herrscher über dasselbe Volk machen, über welches der Vorgänger regierte. In dem vorliegenden Falle muß man demnach jenen Satz erklären: es wird Gott, der Herr, ihn zum Könige der Juden, oder des ganzen auserwählten Volkes machen. Wie dieses zu verstehen sey, ist für uns jetzt aus der Geschichte klar; es enthalten aber auch die folgenden Sätze, V. 33, einen sehr deutlichen Wink, daß man darunter keine weltliche Herrschaft verstehen solle. Denn es heißt daselbst: er wird herrschen über das

Haus Jacob in Ewigkeit und seiner Herrschaft wird nicht seyn ein Ende. Nur ein Unkluger kann sich bei solchen Aussprüchen noch eine weltliche Regierung denken. Wenn es auch noch so schwer fallen mag, sich bei diesem kurzen Ausspruche schon eine klare Vorstellung von der eigentlichen Regierung Christi zu machen und wenn auch seine ewige Herrschaft immer noch mit weltlichen Vorstellungen untermischt gedacht wird: so läßt sich dabei doch unmöglich ein solcher König denken, wie die vorhergegangenen Könige der Juden waren.

Luk. 1, 26—38

πῶς ἔσται τοῦτο, ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω, V. 34, wie wird dieses seyn, da einen Mann ich nicht kenne? d. h. Wie wird dieses seyn können, daß ich schwanger werde und einen Sohn gebäre, da ich keinen Mann habe?

Es widerspricht diese Aeußerung der Maria keineswegs dem, was Lukas V. 27 erzählt, daß sie verlobt gewesen sey mit Joseph. Denn es war doch Maria noch nicht vermählt, und es paßt sich wohl sehr gut für eine züchtige Jungfrau in der Zeit vor ihrer Vermählung bei solchen Verhältnissen, besonders wenn die Zeit der Vermählung noch gar nicht bestimmt war, zu sagen, sie habe keinen Mann.

Die Art und Weise, wie der Engel die Frage der Maria beantwortet, V. 35 ff. zeigt, wie man sich die Erzeugung des Herrn und Heilandes zu denken habe. Sie ist zu denken als eine neue Schöpfung, als die Erschaffung eines neuen, eines heiligen, wahrhaft göttlichen Lebens innerhalb des sterblichen, sündhaften Fleisches der Menschen, und demnach gewiß als eine reine, heilige Erschaffung. In der Maria wurde durch die Kraft Gottes ein Leben erzeugt, welches nicht aus der Menschheit selber erstehen konnte, ein Leben, welches die Sünde und ihre Frucht, den Tod, überwinden sollte und deßhalb nothwendig ein höheres, mächtigeres Leben seyn mußte. Durch Gottes unmittelbare, heilige Schöpferkraft wurde die Grundlage des menschlichen Lebens belebt mit seinem eigenen göttlichen Leben; oder das göttliche Leben selber durchdrang den menschlichen Lebenskeim und trat ein in das menschliche Leben, oder das göttliche Leben nahm an Fleisch und Blut des vergänglichen Menschen und wohnte darin, wie der menschliche Geist in seinem Fleische wohnt und sein Fleisch sich bildet.

Es geschah hier, was Johannes genauer bezeichnet mit den

Luk. 1, 26—38 Worten: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. Denn das göttliche Leben, welches hier das menschliche Leben belebte und durchdrang, war eben der Logos, das Wort, der Sohn Gottes selber, wie dies die Dogmatik genau nachweist. Betrachten wir den Ausspruch des Engels selbst: so besteht er aus einem zweigliederigen Parallelismus. Das erste Glied: πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ, heiliger Geist wird auf dich kommen, beantwortet die Frage der Maria dadurch, daß es angiebt, wodurch die Schwangerschaft entstehen werde. Es wird keine menschliche Zeugung seyn, sondern heiliger Geist wird es seyn, wodurch das Leben entsteht. Unter dem Worte πνεῦμα ἅγιον, wie es hier ohne Artikel gebraucht wird, hat man sich nicht speciell die dritte Person der göttlichen Trinität vorzustellen, sondern im Allgemeinen den göttlichen Geist, die Gottheit selber. Der heilige Geist ist das Mittel, wodurch die Gottheit überhaupt wirkt und schafft. Die Gottheit wirkt immer geistig, durch Geist, und äußert alle ihre Kraft auf geistige Weise, mittelst des heiligen Geistes. In dieser Hinsicht kann man wohl dem heiligen Geiste, als dritte Person der heiligen Trinität gedacht, die Erzeugung des neuen, heiligen, im eigentlichsten Sinne göttlichen Lebens in der Maria zuschreiben; allein man muß auch wohl bedenken, daß er nur in seiner innigsten Harmonie mit dem Vater und dem Sohne wirkte und nur den Willen des Vaters und des Sohnes, oder den Willen der Gottheit im Ganzen ausführte. Dieser Wille der Gottheit war aber nicht bloß die Erregung und Belebung einer schon vorhandenen Kraft, oder eines schon vorhandenen Lebens in dem Menschen, was die eigentliche Function des heiligen Geistes an sich ist; sondern es war dieser Wille die Erzeugung eines ganz neuen, noch nicht im geringsten vorhandenen Lebens in der Menschheit, die Erzeugung des Lebens des Sohnes Gottes, oder die Erniedrigung des Sohnes Gottes zur Gleichheit der Menschen durch vollkommenes Annehmen der Menschheit hinsichtlich ihrer ganzen Gestaltung vom Geborenwerden an bis ans Sterben. Hätte Lukas geschrieben: τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ, so hätte er auf das Bestimmteste die Wirkungs- und Schöpfungsweise der Gottheit bezeichnet; da es aber nur heißt: πνεῦμα ἅγιον etc.: so ist damit nur im allgemeinen das Wesen der Gottheit und ebenso allgemein ihre Wirkungs- und Schöpfungsweise bezeichnet.

Das ἐπέρχεσθαι ἐπί τινα, das Ueberkommen des heiligen Gei-

stes auf einen, ist soviel, als das Einwirken desselben auf einen, welches jedesmal ein nach dem Zweck verschiedenes Einwirken ist. Hier ist es das schaffende Einwirken des heiligen Geistes; an anderen Stellen ist es das erregende, begeisternde z. B. da, wo es heißt, daß der heilige Geist auf die einzelnen Christen kommen werde. Act. I, 8.

Luk. 1, 26—38

In Uebereinstimmung mit dieser Antwort des Engels auf die Frage der Maria steht die Anzeige, welche dem Joseph später im Schlafe ebenfalls durch einen Engel gegeben wurde, daß nämlich das in Maria Erzeugte von heiligem Geiste entstanden sey. Vgl. Matth. 1, 20.

Das zweite Glied des Parallelismus, V. 35: *καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοί,* und Macht des Höchsten wird dir Schatten, oder Schutz gewähren, enthält nicht mehr dasselbe, was das erste Glied enthält; sondern sagt vielmehr aus, was noch ferner durch dieselbe Gottheit hinsichtlich der Maria geschehen wird. In Maria soll nicht bloß das göttliche Leben erzeugt werden durch die Gottheit, sondern Maria soll auch durch dieselbe fortwährend besonders beschirmt und beschützt werden gegen die Gefahren, welche ihr aus einem solchen Ereigniß entspringen können.

Der Ausdruck *δύναμις ὑψίστου*, Kraft des Höchsten, ist soviel als die Allmacht Gottes.

Das Zeitwort *ἐπισκιάζειν* wird auf doppelte Weise construirt, entweder mit dem Dat., oder mit dem Acc. Wenn es mit dem Dat. construirt wird, bedeutet es: Einem Schatten machen, cf. Mark. 9, 7 verglichen mit Matth. 17, 5 und Luk. 9, 34, und wird sodann ferner als bildlicher Ausdruck gebraucht in der Bedeutung; Einem Schutz und Schirm gewähren, Einem beistehen, Hülfe leisten, cf. Act. 5, 15. Wenn es mit dem Accus. gebraucht wird, bedeutet es: Einen beschatten, Matth. 17, 5; Luk. 9, 34 und wird sodann auch als bildlicher Ausdruck gebraucht in der Bedeutung: Etwas verdecken, beschönigen. Da es hier mit dem Dat. construirt ist und da die eigentliche Bedeutung: Schatten machen, von der *δύναμις ὑψίστου* gar nicht ausgesagt werden kann: so muß man es hier als bildlichen Ausdruck in der Bedeutung: Schutz und Schirm gewähren, annehmen. Wogegen aber die Allmacht Gottes in diesen Verhältnissen der Maria Schutz und Schirm zu gewähren hatte, zeigt uns das, was Matthäus erzählt, Matth. 1, 18 — 25.

Luk. 1, 26—38

διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ, deßhalb auch wird das geboren werdende Heilige genannt werden Sohn Gottes. Deßhalb, διό, nämlich, weil es von der Gottheit erzeugt worden ist. Es ist dieser Satz die Begründung der obigen Aussage von der Würde der verheißenen Person. V. 32.

Mit dem 36 und 37sten Verse begründet der Engel seine Aussage durch Hinweisung auf ein Factum, dessen Ausführung ebenfalls große Unwahrscheinlichkeit in den Augen der Menschen hatte, welches aber nichts destoweniger von Gott ausgeführt wurde. So gut als Elisabeth, die von allen ihren Bekannten die Unfruchtbare genannt wurde, noch in ihrem Alter, wo gewiß jede Aussicht auf fruchtbar werden vorüber ist, schwanger wurde; ebenso gut, will der Engel sagen, wird auch an dir meine Verheißung in Erfüllung gehen, weil wohl bei Gott kein Ausspruch unmöglich seyn wird.

Die Antwort der Maria auf die nähere Erklärung des Engels ist voll Ergebung in den Willen Gottes. Sie vertraut ganz der Zusage des Engels, daß Gott sie schützen und schirmen werde in den Gefahren, welche ihr aus diesem Ereigniß entstehen können, und sie spricht deßhalb voll Vertrauen: Siehe! die Magd des Herrn, d. h. ich bin dem Herrn in Allem treu ergeben, ich diene ihm mit meinem Leibe und Leben. Es geschehe mir nach deinem Ausspruch; ich vertraue auf Gottes Allmacht und Weisheit.

Luk. 1, 39 — 56.

Der folgende Unterabschnitt, Luk. 1, 39 — 56, erzählt, was kurz auf die Verkündigung der Geburt Christi erfolgt ist. Maria ging sogleich (μετὰ σπουδῆς, V. 39), nachdem ihr auf eine so wunderbare Weise eine noch viel wunderbarere Schwangerschaft angezeigt worden war, zu ihrer Verwandtin, von der sie so eben nicht weniger Wunderbares gehört hatte, zur Elisabeth, theils wohl um sich von der erhaltenen Nachricht zu überzeugen, theils wohl aber auch, um ihr sich mitzutheilen und mit ihr sich zu berathen, weil ein solches Ereigniß unter den obwaltenden Umständen, da sie mit Joseph schon verlobt war, die größten Schwierigkeiten mit sich brachte.

Die Worte, welche Lukas zur Bezeichnung der Art und Weise dieser Reise gebraucht, ἀναστᾶσα — — ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις — — μετὰ σπουδῆς, V. 39, geben auf das Bestimmteste an, daß diese

Reise gerade in derselben Zeit mit jener Verkündigung vorfiel und daß sie mit Schnelligkeit und Besorgtheit unternommen wurde. Luk. 1, 39—56

εἰς τὴν ὀρεινὴν, sc. *χώραν*, in die gebirgige Gegend hin. Unter dieser Bezeichnung ist ein besonderer Theil Judäa's gemeint, welcher besonders mit Gebirgen durchzogen war. Vgl. V. 65. Dieser Theil lag südlich von Jerusalem.

εἰς πόλιν Ἰούδα, in die Stadt Juda's. *Ἰούδα* ist der Genitiv von *Ἰούδας*, cf. Matth. 2, 6. Lukas fügt diese nähere Bestimmung noch hinzu, um die Richtung der Reise nach ihren beiden Endpunkten genau zu bestimmen. Maria hielt sich auf, wie er oben, V. 26 u. 27, angegeben hatte, in einer Stadt Galiläa's, mit Namen Nazaret. Sie reiste also von dieser Stadt ab durch Samarien nach dem Gebirgstheile von Judäa, in eine Stadt Judäa's. Was dies aber für eine Stadt gewesen sey, wird nicht genauer angegeben. Es kann aber nur eine von den Städten gewesen seyn, welche in dem Gebirge Judäa's als Eigenthum der Priester von dem Erbtheile der Nachkommen Juda's abgetrennt wurden. Im Ganzen wurden von dem Erbtheile Juda's und Simeon's 9 Städte für die Leviten bestimmt. cf. Jos. 21, 13 — 16. Von diesen lagen 6 in dem Gebirge Judäa's nämlich: Hebron, Jathir, Esthemoah, Holon, Debir, Juta. Vgl. Jos. 15, 48 — 60, und eine von diesen 6 Städten muß es nothwendig gewesen seyn.

Da der Gebrauch des Genitivs des Wortes *Ἰούδας* zur Bezeichnung des Landes Judäa im N. T. nicht anders vorkommt, als bei Citaten alttestamentlicher Stellen, und da Lukas sonst gewöhnlich des Namens *Ἰουδαία* sich bedient: so hat man das von ihm gebrauchte Wort *Ἰούδα* als den Namen der Stadt Juda angesehen, welche im Hebräischen יֻטָּה und יוּטָּה geschrieben wird, cf. Jos. 21, 16 und 15, 55, und von Lukas vielleicht wohl mit griechischen Buchstaben *Ἰούδα* geschrieben werden konnte. Aber wahrscheinlicher ist es doch, daß Lukas die Hauptstadt des Stammes Juda mit dem Namen *πόλις Ἰούδα* bezeichne, so wie er Bethlehem mit dem Namen *πόλις Δαυΐδ* zu bezeichnen pflegt, cf. 2, 4 u. 11. Diese Hauptstadt war aber Hebron, wo Abraham, Isaak und Jakob begraben lagen. Cf. die Anmerkung zu Matth. 3, 1.

ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου ἡ Ἐλισάβετ, V. 41, es wurde voll heiligen Geistes die Elisabeth. Durch diese Erfüllung mit heiligem

Luk. 1, 39—56

Geiste erhielt Elisabeth eine wunderbare Erleuchtung ihres Geistes, so daß sie die Zukunft ihres Kindes voraussieht, sowie den Zustand der Maria erkennt, in welchen diese erst in diesen Tagen eingetreten war, uud die zukünftige Würde des in Maria erzeugten Kindes erblickt. Zufolge dieser Erfüllung mit heiligem Geiste wird sie ganz in den Zustand eines Propheten versetzt und ruft der Maria zu, nachdem dieselbe gegrüßt hatte, mit lauter, freudiger Stimme: Gesegnete du unter den Weibern, und gesegnet die Frucht deines Leibes! V. 42. Es gleicht dieser Gruß der Elisabeth ganz dem Gruße des Engels, V. 28, und er zeigt schon ihre vollkommene Bekanntschaft mit dem, was ganz entfernt von ihr vorgefallen war, und mit dem, was noch die Zukunft enthüllen sollte. Sie hätte unmöglich so grüßen können, wenn sie nicht den Zustand der Maria und die Würde der Frucht ihres Leibes prophetisch erkannt hätte. Daß hier keine vorläufige Erzählung der wunderbaren Begebenheit mit der Verkündigung des Engels statt gefunden habe, spricht Lukas deutlich genug aus in dem 41sten Verse, indem er sagt, daß, gerade wie Elisabeth den Gruß der Maria hörte, sie vom heiligen Geiste erfüllt worden sey und so gegrüßt habe.

καὶ πόθεν μοι τοῦτο sc. *ἐγένετο*, V. 43, und woher kam mir dieses, ꝛc. d. h. was ist in und an mir, daß mir so etwas begegnet; was ist in und an mir, was so etwas verdient? Es ist dies ein Ausspruch der tiefsten Demuth. Elisabeth hält sich für gar nicht würdig zu einem solchen Besuch und ist sich keiner guten Eigenschaft, keiner rechtlichen Handlung bewußt, welche eine solche Ehre verdiente. Es stimmt dies ganz mit der oben, V. 6, ausgesagten Frömmigkeit überein. Indem Elisabeth in demselben Verse die Maria nennt: *ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου*, zeigt sie wieder ihre tiefste Einsicht in die Zukunft. Sie weiß schon jetzt die Maria als die Mutter des Erlösers, auf welche alle frommen Väter warteten, und auf dessen Erscheinung auch sie gewiß mit dem sehnsüchtigsten Herzen gewartet hatte, und sie ehrt Maria schon als die Mutter ihres Herrn und Heilandes.

Mit V. 44 und 45 erklärt sie sich über die bisherige auffallende Begrüßung und Anrede, daher die Partikel *γάρ* am Anfang des 44sten Verses. Sie erzählt zur Erklärung ihrer Lobpreisung und Erhebung der Maria, daß bei dem Gruße der Maria das Kind in ihrem Leibe gehüpft habe mit Frohlocken. Sie setzt hinzu:

ἐν ἀγαλλιάσει, mit Frohlocken, um die Art und Weise der Bewegung des Kindes genau zu beschreiben und von anderen Bewegungen zu unterscheiden, welche durch unangenehme Affecte der Mutter, durch Schrecken u. dgl. erregt werden. Als Veranlassung zu diesem Hüpfen des Kindes muß man allerdings den Gruß der Maria ansehen, aber doch nicht auf die Weise, daß das Kind denselben unmittelbar gehört habe und durch sein Hüpfen seine Freude der Mutter angezeigt und mitgetheilt habe; sondern vielmehr auf die Weise, daß die Mutter bei diesem Gruß so hoch erfreut wurde und daß ihre Freude dem Kinde sich mitgetheilt und dasselbe deßhalb ebenfalls mit Freude und Wonne sich bewegt habe. Denn die Bewegungen der Kinder sind immer veranlaßt durch den Zustand der Mutter und alle ihre Empfindungen hängen von denen der Mutter ab. Die Erzählung der Elisabeth von dem frohen Hüpfen ihres Kindes sagt also eigentlich aus, daß sie selber bei dem Gruße der Maria außerordentlich und ganz ungewöhnlich erfreut worden sey; und es ist somit diese ihre hohe Freude die eigentliche Veranlassung zu der auffallenden Lobpreisung und Erhebung der Maria. Aus dem, was Lukas V. 41 erzählt und aus der ganzen Art und Weise der Lobpreisung müssen wir die so plötzlich erregte Freude dem Einflusse des heiligen Geistes zuschreiben, welcher sie erfüllte.

Luk. 1, 39—56

καὶ μακαρία ἡ πιστεύσασα, V. 45, und selig, die da geglaubt hat! Es bezieht sich diese Lobpreisung offenbar auf die historische Begebenheit der Verkündigung des Engels und setzt somit eine Bekanntschaft mit derselben voraus. Daß keine Unterredung darüber vorher statt fand, ist aus der Erzählung des Lukas als ausgemacht vorauszusetzen, und es ist deßhalb nothwendig anzunehmen, daß Elisabeth ebenso, wie sie die Zukunft voraussah, auch die Vergangenheit mit ihrem Geiste erschaut hatte.

Daß Elisabeth hier in der dritten Person spricht, ist ganz nach Art der alttestamentlichen Propheten, welche ebenfalls mit den Personen abwechseln und oft in einem und demselben Verse in der zweiten und dritten Person reden.

Das Object des Glaubens wird in dem folgenden Satze ausgesprochen: ὅτι ἔσται τελείωσις τοῖς λελαλημένοις αὐτῇ παρὰ κυρίου, daß seyn wird eine Vollendung, Ausführung dem, was zu ihr gesprochen wurde bei dem Herrn; d. h. daß das, was zu ihr gesprochen wurde, eine Vollendung haben wird bei dem Herrn, oder bei

Luk. 1, 39—56 Gott vollendet seyn wird, so daß er schon das Ende und den Ausgang voraus sieht und im Voraus für einen glücklichen Ausgang sorgt.

Es gehört diese letzte Lobpreisung zu der, V. 44, begonnenen Erklärung über die vorhergehenden Lobpreisungen, und ist der Haupttheil derselben. Denn sie enthält den Grund zu den vorhergehenden Lobpreisungen. Elisabeth zeigt hier ihr Erfülltseyn mit heiligem Geiste und ihre daraus entspringende Bekanntschaft mit dem, was der Maria begegnet ist, und es erklärt sich dadurch, wie sehr sie Recht habe, die Maria so zu erheben und zu begrüßen.

Durch diesen prophetischen Gruß der Elisabeth wird Maria auf das Tiefste ergriffen und erwidert mit einem Dankgebete zu Gott. V. 46 — 55.

ἠγαλλίασε τὸ πνεῦμά μου ἐπὶ τῷ θεῷ τῷ σωτῆρί μου, V. 47, es frohlockte mein Geist auf Gott, meinem Erretter. Der Ausdruck *ἀγαλλιᾷν ἐπί τινι*, auf Einem frohlocken, heißt soviel als: auf Einem sich befindend, auf Einem ruhend, gestützt seyend rc. frohlocken. Die Abwechselung der Tempora, indem V. 46 *μεγαλύνει* das Präsens, V. 47 *ἠγαλλίασε* aber der Aor. I steht, ist nicht zufällig; sondern es soll das Letztere, das Frohlocken des Geistes als vorhergehend dargestellt werden, so daß das Lobpreisen der Seele auf dasselbe gefolgt und von demselben erregt ist.

ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν, V. 48, auf die Demüthigung, nämlich, welche von Maria selber ausging, nicht aber von anderen Menschen; also: auf den demüthigen Sinn. Die *ταπεινοφροσύνη* der Maria, ist es, was Gott angesehen hat und was der Grund ihrer Erhebung und Begnadigung vor allen Weibern ist.

Der folgende Satz: *ἰδοὺ γάρ* etc. weist nach, inwiefern Gott die Maria begnadigt habe.

ὅτι ἐποίησέ μοι μεγάλεια ὁ δυνατός, V. 49, weil er an mir Großes, Herrliches vollbracht hat. Dies hängt von dem vorhergehenden Satze ab und ist der Grund, warum Maria von allen Geschlechtern selig gepriesen wird.

καὶ ἅγιον τὸ ὄνομα αὐτοῦ sc. *ἐστι*, V. 49, und selig ist sein Name. Dies ist der eigentliche Anfang der Lobpreisung Gottes, und hängt gar nicht mit den beiden vorhergehenden Sätzen zusammen. Die Conjunction *καί* dient hier nicht zur Verbindung der Sätze, sondern es entspricht die ganze Ausdrucksweise dem hebräi-

schen Sprachgebrauche, nach welchem beinahe überall am Anfange der Verse die Conjunction ו gebraucht wird, ohne daß damit die einzelnen Gedanken verbunden werden.

Luk. 1, 39—56

καὶ τὸ ἔλεος αὐτοῦ εἰς γενεὰς γενεῶν τοῖς φοβουμένοις αὐτὸν sc. *ἐστι*, V. 50, und sein Erbarmen ist bis in die Geschlechter der Geschlechter für diejenigen, welche ihn fürchten, d. h. diejenigen, welche ihn fürchten, haben sich seines Erbarmens zu erfreuen bis auf ihre spätesten Nachkommen.

In den folgenden Versen, V. 51 — 55, spricht Maria aus, was sich ihr bei der Betrachtung der Geschichte ihres Volkes zeigt und wie sich hier Gott bisher offenbart hat.

ἐποίησε κράτος ἐν βραχίονι αὐτοῦ, V. 51, er hat Herrschaft ausgeübt mit seinem Arm; d. h. er hat seine Allmacht in ihrer Ueberwindung und Vernichtung des Entgegenstehenden gezeigt, sowie in ihrer Unterstützung und Beschützung des Guten. Es ist dies ein allgemeiner Satz, welcher vorangestellt wird, und auf welchen die Beweise der Allmacht Gottes im Einzelnen in den folgenden Sätzen nachfolgen.

Zuerst wird als Beweis der allmächtigen Regierung Gottes angeführt: *διεσκόρπισεν ὑπερηφάνους διανοίᾳ καρδίας αὐτῶν*, V. 51, er hat auseinandergestreut die Uebermüthigen in der Gesinnung ihres Herzens.

ἐξαπέστειλε κενούς, V. 53, er hat sie leer fortgeschickt, nämlich, wenn sie von ihm baten, so gewährte er ihnen nichts, während er den Hungernden Alles gewährte und sie mit Gütern erfüllte.

ἀντελάβετο Ἰσραὴλ παιδὸς αὐτοῦ, V. 54, er hat Partei genommen für Israel, sein Kind; oder: er hat sich angenommen Israels, seines Kindes. Inwiefern sich Gott Israels angenommen hat, dies ist im Folgenden ausgedrückt, *μνησθῆναι ἐλέους*, hinsichtlich des Erinnerns an das Erbarmen, an die Barmherzigkeit, d. h. dadurch daß er sich fortwährend erinnerte an die Barmherzigkeit. Was aber für eine Barmherzigkeit gemeint sey, wird durch den folgenden Dativ: *τῷ Ἀβραὰμ καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ*, bezeichnet. Es ist die Barmherzigkeit gemeint, welche für Abraham und dessen Samen besteht, oder welche Gott Abraham und dessen Samen zu erzeigen verheißen hat.

Luk. 1, 39—56

Die Worte: καθὼς ἐλάλησε πρὸς τοὺς πατέρας ἡμῶν, sowie er zu unseren Vätern gesprochen hat, beziehen sich ausschließlich auf die vorhergehenden Worte μνησθῆναι ἐλέους, und machen aufmerksam auf die Art und Weise, wie Gott der Barmherzigkeit, welche er dem Abraham und dessen Samen verheißen hat, eingedenk sey, nämlich ἕως αἰῶνος, bis in Ewigkeit, unaufhörlich.

Zufolge des 56sten Verses, welcher summarisch über den Besuch der Maria bei Elisabeth berichtet, blieb dieselbe ungefähr 3 Monate bei der Elisabeth. Da sie nun im 6ten Monat der Schwangerschaft der Elisabeth zu derselben ging: so dauerte also dieser Besuch bis an das Ende des 8ten oder den Anfang des 9ten Monats der Schwangerschaft, und es schließt sich demnach die folgende Erzählung, V. 57 — 80, der Zeit nach sehr nahe an die in diesem Abschnitte erzählte Begebenheit an.

Luk. 1, 57 — 80.

Der nun folgende vierte Unterabschnitt, V. 57 — 80, erzählt die Geburt des Johannes mit ihren Nebenumständen. Er schließt sich der Zeit nach sehr nabe an den vorhergehenden Abschnitt, V. 39 — 56, an, so daß wahrscheinlich nicht ganz die volle Zeit eines Monates dazwischen liegt. In diese Zwischenzeit ist wahrscheinlich die Vermählung der Maria mit Joseph zu setzen und auch alles dasjenige, was Matth. 1, 18 – 25 erzählt wird, als kurz vor der Vermählung vorausgehend, so daß demnach Maria bei ihrer Vermählung schon im dritten Monat ihrer Schwangerschaft war.

ὅτι ἐμεγάλυνε κύριος τὸ ἔλεος αὐτοῦ μετ' αὐτῆς, V. 58, daß der Herr groß gemacht habe die Barmherzigkeit mit ihr, d. h. daß der Herr ihr große Barmherzigkeit erzeigt habe, daß er ihr sehr gnädig gewesen sey, daß er ihr sehr geholfen habe.

Das Subject zu den Zeitwörtern ἦλθον und ἐκάλουν, V. 59, ist οἱ συγγενεῖς αὐτῆς, V. 58. Diese Verwandte waren nämlich alle Priester, indem die Elisabeth selber aus dem hohenpriesterlichen Geschlechte war. Cf. V. 5.

ἐνένευον δὲ τῷ πατρὶ αὐτοῦ τὸ τί ἂν θέλοι καλεῖσθαι αὐτόν, V. 62, sie nickten aber dem Vater zu hinsichtlich dessen, wie er wohl ihn genannt haben wolle. Das Zeitwort ἐννεύειν bedeutet eigentlich: jemanden annicken, so wie man es zu thun pflegt, wenn man

die Aufmerksamkeit irgend jemandes auf sich gerichtet wissen will. Luk. 1, 57—80
Durch dieses Zeitwort wird hier sehr augenscheinlich das ganze Betragen der Leute beschrieben. Sie wandten sich gegen den Zacharias, und nickten mit dem Kopfe ihm zu, in der Absicht, von ihm die Entscheidung über ihren so eben erhobenen Zweifel zu erfahren, also durch das Nicken ihn gleichsam auffordernd, hinsichtlich dessen zu entscheiden, wie das Kind genannt werden solle. Der Ausdruck: *τὸ τί ἂν θέλοι* etc. ist ein absoluter Accusativ zu *ἐνένευον* gehörig. Der ganze Satz *τί ἂν θέλοι καλεῖσθαι αὐτόν* ist als ein einzelnes Substantiv anzusehen und *τό* ist der Artikel dazu.

ἔγραψε λέγων, V. 63, er schrieb sagend. Da Zacharias stumm war und da es erst V. 64 heißt, daß plötzlich sein Mund geöffnet worden sey: so kann man dem Worte *λέγων* hier nur die Bedeutung: mit den Worten, oder: wörtlich, geben. Die Verwunderung welche Alle bezeugten, rührt davon her, daß der Vater ganz denselben Namen dem Kinde gegeben haben will, wie die Mutter, obgleich dieser Name gar nicht in ihrer ganzen Verwandtschaft geführt wurde.

καὶ ἔθεντο — — — ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῶν, V. 66, und sie setzten es sich in ihrem Herzen fest, d. h. sie nahmen es zu Herzen, bewahrten es in ihrem Herzen.

τί ἄρα τὸ παιδίον τοῦτο ἔσται, V. 66, was also wird wohl das Kindlein werden? nämlich, da so viel Wunderbares mit ihm geschehen ist.

Die letzten Worte des 66sten Verses: *καὶ χεὶρ κυρίου ἦν μετ' αὐτοῦ*, und die Hand des Herrn war mit ihm, gehören nicht mehr zu den Worten der Leute; sondern sind vielmehr ein summarischer Bericht des Lukas über das, was mit dem Kindlein fortwährend geschah. Das Kindlein befand sich fortwährend in dem besondern Schutze Gottes.

Nach diesem summarischen Berichte erzählt Lukas noch etwas Einzelnes aus der Folgezeit, und erweitert dadurch noch etwas seinen kurzen, summarischen Bericht. Dieses Einzelne ist die Weissagung des Zacharias über seinen Sohn. Es kann seyn, daß diese Weissagung gleich bei der Beschneidung ausgesprochen wurde und daß sie unter dem Dankgebete, von welchem Lukas V. 64 spricht, zu verstehen ist. Es wird dies besonders noch dadurch wahrscheinlich gemacht, daß sie wirklich mit einer Danksagung beginnt. Vgl.

Luk. 1, 57—80 V. 68 — 75. Aber es kann auch seyn, daß diese Weissagung einige Zeit später zu setzen ist. Die Erzählungsweise des Lukas läßt dieses unentschieden.

Zu ἐπεσκέψατο, V. 68, er hat mit Sorge angesehen, gehört ebenfalls der folgende Dativ: τῷ λαῷ αὐτοῦ, wie zu ἐποίησε λύτρωσιν. Das Zeitwort ἐπισκέπτεσθαι regiert den Dativ.

ἐποίησε λύτρωσιν τῷ λαῷ αὐτοῦ, V. 68, er hat eine Erlösung seinem Volke gemacht. Zacharias erkennt jetzt schon den Anfang der wirklichen Erlösung und sieht deren Vollendung prophetisch voraus. Daher spricht er von der Erlösung als von etwas schon Geschehenem.

καὶ ἤγειρε κέρας σωτηρίας ἡμῖν, V. 69, und hat uns erhoben das Horn der Errettung. Der Ausdruck: Horn, wird im A. T. häufig als Bild einer starken Waffe, oder überhaupt der Stärke und Kraft gebraucht. Vergl. 5 Mos. 33, 17; Klagl. 2, 3. Das Horn der Errettung, ist die Waffe, oder überhaupt das starke Mittel, womit wir errettet werden. Das Zeitwort: ἐγείρειν, erheben, bedeutet im Zusammenhange mit dem gebrauchten Bilde soviel als: in die Höhe heben, zum Kampfe bereit machen. Der Sinn des ganzen Satzes ist demnach dieser: er hat die Waffe, womit wir errettet werden sollen, zum Kampfe erhoben; oder er hat das Mittel unserer Errettung zur Ausführung derselben vollkommen zubereitet und zugerüstet.

ἐν τῷ οἴκῳ Δαυῒδ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, V. 69, in dem Hause Davids, seines Sohnes. Zacharias beweist hier sein richtiges prophetisches Schauen der Zukunft und die Festigkeit seiner Ueberzeugung, daß die Verheißung Gottes jetzt genau so, wie er sie verheißen hat, erfüllt werde.

τῶν ἀπ' αἰῶνος προφητῶν, V. 70, der von Anfang der Zeiten an gewesenen Propheten, d. h. derer, die von Anfang der Welt an prophezeit haben, oder derer, welche vom ersten Anfang an Propheten gewesen sind, von den ersten Propheten an bis zu den letzten.

Die Worte: καθὼς ἐλάλησε — προφητῶν αὐτοῦ, gehören zu dem vorhergehenden Zeitworte ἤγειρε, nicht zu den Worten: ἐν τῷ οἴκῳ Δαυῒδ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. Der ganze Satz ist als ein Adverbium zu dem Zeitworte ἤγειρε gehörig anzusehen und macht aufmerksam auf die Art und Weise, wie Gott das Horn der Errettung

erhoben habe. Diese Art und Weise ist schon von den ältesten Propheten ausgesagt, und sie wird in den folgenden Versen, 71 bis 75, im Einzelnen angegeben. Luk. 1, 57—80

Die Construction der drei folgenden Verse, V. 71 — 73, hat einige Schwierigkeit und ist bisher fortwährend unrichtig aufgefaßt worden. Bisher hat man das einfache Wort σωτηρίαν als eine Apposition zu κέρας σωτηρίας angesehen und die folgenden Worte: ἐξ ἐχθρῶν ἡμων καὶ ἐκ χειρὸς πάντων τῶν μισούντων ἡμᾶς, als nähere Bestimmungen zu dem Worte σωτηρίαν gehörig. Wenn diese Annahme auch noch gewissermaßen angeht, obgleich nur durch eine falsche Beziehung des vorhergehenden Satzes καθὼς ἐλάλησε etc. und durch Uebersehen der Schwerfälligkeit dieser Ausdrucksweise: so geht doch das Folgende nicht an, was man ebenfalls annehmen mußte, nämlich, daß ποιῆσαι zu ἔλεος gehöre und mit den Worten μετὰ τῶν πατέρων ἡμῶν, einen verkürzten Satz bilde, welcher die Bedeutung habe: er hat Barmherzigkeit erwiesen unseren Vätern. Mag auch ἔλεος ποιεῖν heißen: Barmherzigkeit erweisen, so paßt doch dieser Gedanke durchaus nicht in den Zusammenhang, so wie auch die Construction dieses Satzes gar nicht mit den vorhergehenden zusammengebracht werden kann. Das Folgende construirt man zwar richtig, übersetzt es aber falsch und erklärt es nicht im richtigen Zusammenhange. Wir wollen versuchen, die richtige Construction anzugeben, welche alle Schwierigkeiten der Erklärung hebt.

Wie schon gesagt, so soll mit den Versen 71 — 75 die Art und Weise angegeben werden, wie Gott das Horn der Rettung erhob. Es wird diese Art und Weise zunächst durch zwei verkürzte Substantivsätze ausgedrückt, welche in den Versen 71 — 73 enthalten sind. Der erste dieser Substantivsätze heißt: σωτηρίαν ἐξ ἐχθρῶν ἡμῶν καὶ ἐκ χειρὸς πάντων τῶν μισούντων ἡμᾶς ποιῆσαι ἔλεος μετὰ τῶν πατέρων ἡμῶν. Der zweite Substantivsatz ist diesem ganz parallel gebildet und heißt: καὶ μνησθῆναι διαθήκης ἁγίας αὐτοῦ ὅρκον, ὃν ὤμοσε πρὸς Ἀβραὰμ τὸν πατέρα ἡμῶν. Vervollständigt müssen diese beiden Sätze werden dadurch, daß man ihnen ihre Conjunction: daß, ὅτι, und ihr ausgelassenes Subject: θεός, giebt und ihre Infinitive wieder in die bestimmten Zeiten ἐποίησε und ἐμνήσθη verwandelt. Das Object zu ἐποίησε ist σωτηρίαν, und das zu ἐμνήσθη ist διαθήκης ἁγίας. Was man gewöhnlich als Object zu ποιῆσαι bezieht, das Wort ἔλεος, ist ein abso=

Luk. 1, 57—80 luter Accusativ, welcher durch: gemäß dem Erbarmen, übersetzt werden muß, ebenso wie im zweiten parallelen Satze ὅρκον ein absoluter Accusativ ist und ebenfalls durch: gemäß dem Eidschwur, übersetzt werden muß. Beide Sätze entsprechen sich also auch hinsichtlich der Construction dieser absoluten Accusative auf das Vollkommenste.

Zufolge dieser Auseinandersetzung der Construction müssen jetzt beide Sätze folgendermaßen übersetzt werden: (Er hat auf die Weise das Horn der Errettung erhoben), daß er eine Errettung von unsern Feinden und aus der Hand aller derer, welche uns hassen, machte, gemäß dem Erbarmen, welches er mit unsern Vätern hatte, und daß er gedachte seines heiligen Bundes, gemäß dem Eidschwur, welchen er dem Abraham, unserem Vater, geschworen hatte.

Die Erklärung beider so construirter Sätze hat keine Schwierigkeit mehr. Das Erbarmen, welches Gott den Vätern erzeigt hat, ist die Barmherzigkeit und Gnade, mit welcher er sie auserwählet und berufen und ihnen die Verheißung des Erlösers gegeben hat. Der Schwur, welchen Gott dem Abraham geschworen hatte, wird im Folgenden genauer beschrieben, daher die Construction des Infinitivs im Genitiv τοῦ δοῦναι. Die Construction ὅρκος τοῦ δοῦναι ἡμῖν etc. entspricht ganz der lateinischen: jusjurandum largiendi nobis etc.

Was aber Gott uns zu geben dem Abraham geschworen hat, ist mit den folgenden Worten, V. 74 und 75, ausgedrückt. Er hat dem Abraham geschworen, daß er uns geben werde, ihm, nachdem wir aus der Hand unserer Feinde befreit sind, ohne Furcht zu dienen durch Heiligkeit und Gerechtigkeit vor ihm während aller unserer Lebenstage.

ἀφόβως, V. 74, ohne Furcht. Dies bezieht sich auf den Geist der Kindschaft, welcher durch die Wiedergeburt den Christen gegeben wird, und durch welchen sie rufen können zu Gott: Abba, lieber Vater!

ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ, V. 75, durch Heiligkeit und Gerechtigkeit. Die in dem neuen Leben der Christen erworbene Heiligkeit und Gerechtigkeit ist es, womit wir Gott dienen, und zwar auf die Weise, daß wir immer zunehmen und wachsen an Heiligkeit und Gerechtigkeit. Die Worte: ἐνώπιον αὐτοῦ, gehören zu

beiden, zu ὁσιότητι und δικαιοσύνῃ, und geben eine nähere Bestimmung, was für eine Heiligkeit und Gerechtigkeit gemeint sey. Es ist hier die wahre, die vor Gott geltende Heiligkeit und Gerechtigkeit gemeint.

Luk. 1, 57—80

τοῦ δοῦναι γνῶσιν σωτηρίας τῷ λαῷ αὐτοῦ, V. 77, hinsichtlich des Gebens Erkenntniß der Errettung seinem Volke, d. h. dadurch, daß du Erkenntniß der Errettung seinem Volke giebst. Es ist dieser Satz nicht coordinirt dem vorhergehenden: ἑτοιμάσαι ὁδοὺς αὐτοῦ, seine Wege zuzubereiten; sondern er ist demselben subordinirt und drückt die Art und Weise aus, wie diese Wege zubereitet werden sollten.

ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν αὐτῶν, V. 77, durch Vergebung ihrer Sünden. Diese Worte beziehen sich ausschließlich auf das vorhergehende Wort σωτηρία, und geben an, wodurch diese Errettung zu Stande kommen werde.

διὰ σπλάγχνα ἐλέους θεοῦ ἡμῶν, V. 78, durch das Innere der Barmherzigkeit unseres Gottes. Diese Worte beziehen sich wiederum nur auf den zunächst vorhergehenden Begriff: ἄφεσις ἁμαρτιῶν ἡμῶν, und weisen nach, wodurch die Vergebung unserer Sünden uns zu Theil wird.

σπλάγχνα ἐλέους, Eingeweide der Barmherzigkeit, Herz der Barmherzigkeit, ist so viel als: die innersten, höchsten Regungen der Barmherzigkeit, der höchste Grad der Barmherzigkeit, welcher, wie wir aus der Geschichte wissen, darin sich zeigte, daß Gott selbst seines Sohnes nicht verschonte, sondern ihn dahingab zu unserer Errettung.

ἐν οἷς ἐπεσκέψατο ἡμᾶς ἀνατολὴ ἐξ ὕψους, V. 78, wodurch uns besuchte der Aufgang aus der Höhe. Diese Worte enthalten beim ersten Anblick viel Räthselhaftes. Betrachten wir sie genauer, so zeigt sich aus dem Anfange ἐν οἷς, daß sie sich auf den vorhergehenden Begriff σπλάγχνα ἐλέους beziehen und aussagen, was durch diese zärtlichste Barmherzigkeit Gottes geschah. Das Subject dieser Aussage ist ἀνατολή, der Aufgang. Obgleich dieses Wort hier ohne Artikel gebraucht ist: so ist doch nicht jeder Aufgang eines Sternes, einer Sonne, oder überhaupt eines Lichtes gemeint, sondern es ist hier gerade der allerbestimmteste Aufgang gemeint, welchen uns die Geschichte kennen lernt als den Aufgang eines Lichtes vom Himmel herab auf der Erde, oder als die Erscheinung eines

Luk. 1, 57—80 himmlischen, geistigen Lichtes aus der Höhe des Himmels in dem irdischen Leben der Menschen; oder mit andern Worten: es ist die Erscheinung des Sohnes Gottes auf dieser Erde gemeint, welche der prophetische Geist des Zacharias hier als den Aufgang eines Lichtes vom Himmel erschaut und darstellt. Auch Johannes spricht von Christus, wie von einem Lichte, welches in diese Welt kam, um Alles zu erleuchten. Vergl. Joh. 1, 4 — 9.

Betrachten wir jetzt wiederum unseren vorliegenden Satz, nachdem wir auf diese Weise sein Subject erklärt haben: so ist sein Sinn dieser: der Sohn Gottes hat uns besucht, ist zu uns herabgekommen vom Himmel. Dieses Herabkommen aber des Sohnes Gottes wird mit den Worten ἐν οἷς, welche sich auf σπλάγχνα ἐλέους beziehen, der zärtlichsten Barmherzigkeit Gottes gegen die Menschen zugeschrieben, ganz in Uebereinstimmung mit den bekannten Aussprüchen des Apostels Paulus.

ἐπιφᾶναι τοῖς ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου καθημένοις, V. 79, um zu scheinen für diejenigen, welche in Finsterniß und Schatten des Todes sitzen. Der Infinitiv ἐπιφᾶναι drückt den Zweck des Besuchens des Sohnes Gottes aus, welcher hier als ein Licht vorgestellt ist. Der Sohn Gottes besuchte uns, um zu scheinen, und seine Lichtstrahlen auszugießen für diejenigen, welche rc. Der Dativ τοῖς ἐν σκότει — — καθημένοις ist nicht das nähere Object zu ἐπιφᾶναι, sondern vielmehr ein Dativus commodi, in der Bedeutung: zum Heile, zum Besten derer, welche in Finsterniß sitzen.

Die Worte: ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου, gehören eng zusammen. Das Wort σκότος hat ebenso den Genitiv θανάτου bei sich, wie das Wort σκιά. Der ganze Ausdruck: die Finsterniß und der Schatten des Todes, beschreibt lebhaft das Reich des Todes, in welches der Mensch durch die Sünde eingetreten ist.

τοῦ κατευθῦναι τοὺς πόδας ἡμῶν εἰς ὁδὸν εἰρήνης, V. 79, dadurch, daß er unsere Füße hinlenkt auf den Weg des Friedens. So wie oben, V. 77, durch den Genitiv des Infinitivs angezeigt ist, inwiefern das, was im vorhergehenden Satze ausgesagt ist, geschieht, so ist es auch hier der Fall. Das Scheinen des Sohnes Gottes für die Menschen geschieht insofern, daß er hinlenkt rc.; oder dadurch, daß er hinlenkt rc.

Der 80ste Vers enthält wiederum einen summarischen Bericht über das ganze folgende Leben des Johannes bis an sein Auftreten

vor dem Volke, und schließt sich eng an an den V. 66 enthaltenen kurzen summarischen Bericht: die Hand des Höchsten war mit ihm. Der letztere Bericht, V. 80, zeigt, inwiefern die Hand des Höchsten mit ihm war. Luk. 1, 57—80

τὸ δὲ παιδίον ηὔξανε καὶ ἐκραταιοῦτο πνεύματι, V. 80, das Kindlein aber wuchs und wurde stark an Geist. Das Wort πνεύματι gehört zu beiden Zeitwörtern, sowohl zu ηὔξανε, wie zu ἐκραταιοῦτο; denn ebenso wie der Geist stärker wird, ebenso wächst er auch. Das innere Leben des Geistes ist ein eben solches Entwickeln und Wachsen, wie das äußere Leben des Fleisches.

καὶ ἦν ἐν τοῖς ἐρήμοις, V. 80, und war in den Wüsten. Unter den Wüsten sind die gebirgigen Gegenden, ἡ ὀρεινή, V. 39 zu verstehen, in welchen Zacharias wohnte. Mit dem ganzen Satze soll aber nur soviel gesagt werden, daß sich Johannes fortwährend in seiner Heimath zurückgezogen aufhielt, und sich nicht unter den anderen Juden in anderen Gegenden des Landes zeigte. Als Sohn des Priesters Zacharias wurde er gewiß in Allem unterrichtet, was zur zukünftigen Ausübung eines priesterlichen Amtes gehörte.

Luk. 2, 1 — 20.

Das zweite Kapitel des Lukas beginnt mit dem fünften Unterabschnitte, welcher die Geburt Jesu mit den dieselbe begleitenden wunderbaren Umständen erzählt. Zwischen dieser Begebenheit und der Geburt des Johannes, welche im vorhergehenden Unterabschnitte erzählt wird, liegt ein Zwischenraum von ungefähr 6 Monaten, aus welchem uns nichts weiter gemeldet ist, was etwa in jenem Familienkreise sich zugetragen hat.

Hinsichtlich der Erklärung der beiden ersten Verse dieses Abschnittes im Zusammenhange mit der Geschichte haben sich einige Zweifel an der Glaubwürdigkeit dieser Erzählung erhoben. Man hat angenommen, daß im zweiten Verse die Angabe des ersten Verses noch genauer nach der Regierungszeit des Statthalters über Syrien bestimmt werden solle, und hat dabei doch gefunden, daß die Zeitbestimmung des zweiten Verses der des ersten in seinem Zusammenhange mit der ganzen Erzählung geradezu widerspreche. Denn der in V. 2 genannte Quirinius wurde erst 8 Jahre nach Christi Geburt Statthalter über Syrien; zur Zeit von Christi Geburt aber war Sentius Saturninus Statthalter, auf welchen

sodann Quintus Varus folgte, und erst dessen Nachfolger war der hier genannte Quirinius. Da nun wirklich unter dem Quirinius, 10 Jahre nach Christi Geburt, der erste allgemeine Census erhoben wurde (cf. Joseph. Antiqq. 17 fine, 18 init.), so glaubt man, Lukas habe sich hier einen starken chronologischen Fehler zu Schulden kommen lassen. Allein dieser Vorwurf beruht auf einer ungenauen Betrachtung der Erzählung und auf einer falschen Ansicht der Sache.

Der erste Vers sagt ganz bestimmt aus, daß damals ein Beschluß des Kaisers Augustus ausgegangen sey, daß die ganze Erde geschätzt werden sollte. Um dieses zu bewerkstelligen, mußten zuerst Verzeichnisse über alle Bewohner des ganzen Reiches gemacht werden; und um diese Verzeichnisse vollständig zu verfertigen, mußten alle Einwohner jeder einzelnen Stadt und Ortschaft aufgeschrieben werden. Um aber diese richtig aufschreiben zu können, mußte sich Jedermann an seinen eigentlichen, festen Wohnort begeben. Bei den Juden, welche ein Grundeigenthum als Stammbesitzung hatten, welches an sich unveräußerlich war, mußten noch außerdem die einzelnen Personen, wenn sie geschätzt werden sollten, an den ihrem Stamme, oder ihrer Familie eigenthümlich angehörenden Ort sich begeben, weil man nur alsdann über ihre Vermögensumstände richtig urtheilen konnte. Dieses Hinziehen nach dem Stammsitze kommt hier besonders in Betracht.

Im Ganzen genommen war das Verfertigen der Verzeichnisse aller Einwohner nach ihren Verhältnissen und Vermögensumständen nur eine Vorbereitung zur eigentlichen Schatzung, d. h. zur Einforderung einer gewissen Abgabe; aber gerade diese Vorbereitungen und Vorarbeiten sind hier gemeint und fangen erst mit dem Ausgang des Beschlusses des Kaisers Augustus an, wie man aus V. 3 sieht. Von einem wirklichen Einfordern der Schatzung ist in V. 1 noch gar keine Rede und konnte auch wohl noch gar keine Rede seyn, da man ja noch gar nicht wissen konnte, was man von jedem einfordern durfte. Bis alle diese Vorarbeiten beendigt waren, mußte in einem so großen Reiche, wie das römische war, viel Zeit darauf gehen, und es ist deßhalb gar nicht zu verwundern, wenn erst mehrere Jahre später, nachdem diese Vorarbeiten zufolge des von dem Kaiser Augustus ausgegangenen Beschlusses begonnen hatten, die bestimmte Abgabe wirklich eingefordert wurde; oder mit

andern Worten, wenn die Schatzung erst nach mehreren Jahren wirklich geschah. (ἡ ἀπογραφὴ ἐγένετο, V. 2).

Luk. 2, 1—20

Von diesem eigentlichen Geschehen der Schatzung redet der zweite Vers, während der erste nur von den Vorbereitungen und Vorarbeiten spricht; und es ist deßhalb auch gar kein Widerspruch in V. 2 enthalten, sondern nur eine genaue historische Angabe über das, was in V. 1 berichtet ist, durch welche Angabe die erzählte Begebenheit in volle Uebereinstimmung mit der Geschichte gesetzt und ihre Glaubwürdigkeit vollkommen begründet wird.

Lukas kennt die politische Geschichte der damaligen Zeit sehr genau, er weiß sehr wohl, daß jene Schatzung erst unter Quirinius eingefordert wurde und nicht zur Zeit von Christi Geburt; er weiß auch, daß dieses ohngefähr 10 Jahre später geschah, und kennt alle Begebenheiten, welche damals bei dem wirklichen Geschehen der Schatzung vorfielen, wie man aus der Erwähnung der Empörung des Judas, des Galiläers, zur Zeit dieser Schatzung, Act. 5, 37, schließen muß; und es ist deßhalb gar kein Mißtrauen in seinen Bericht zu setzen, sondern vielmehr nur genau seine Erzählungsweise zu beachten, wodurch sich seine Uebereinstimmung mit den Profangeschichtschreibern vollkommen herausstellt.

Wollte Lukas in V. 2 dasjenige genauer nach der Regierungszeit der Statthalter bestimmen, was er in V. 1 erzählt hatte: so hätte er gar nicht schreiben können: αὕτη ἡ ἀπογραφὴ ἐγένετο etc., sondern er hätte schreiben müssen: τοῦτο τὸ δόγμα ἐξῆλθε etc.

Wir haben im Vorhergehenden auch schon hinlänglich die einzelnen Worte beider Verse erklärt; es bleibt uns nur noch übrig, etwas über das Wort πρώτη zu sagen. Es gehört dieses Wort enge zu dem Substantiv ἀπογραφὴ und ist als sein Adjectiv anzusehen, so daß man die Worte: αὕτη ἀπογραφὴ πρώτη, übersetzen muß: diese, die erste Schatzung. Diese Bezeichnung der wirklich geschehenen Schatzung des Augustus unter der Statthalterschaft des Quirinius, als der ersten, ist vollkommen richtig. Es hatten wohl schon vorher in den einzelnen Provinzen des römischen Reiches Gelderhebungen, Contributionen rc. stattgefunden, und namentlich auch im jüdischen Lande durch Pompejus, Jabinius, Crassus, Cassius und andere; aber eine so regelmäßig eingeführte Schatzung noch nicht; und sie war damals etwas so neues, ungewohntes und außerordentliches, daß hin und wieder Unruhen entstanden, und

7*

Luk. 2, 1—30 unter Anführung des Judas, des Galiläers, eine förmliche Empörung ausbrach. Cf. Act. 5, 37.

εἰς πόλιν Δαυΐδ, V. 4, in die Stadt Davids, d. i. in die Stadt, wo David geboren und auferzogen war, welche also diesem Familienstamme gehörte. Cf. 1 Sam. 16, 1 ff.; 17, 12. Joh. 7, 42.

ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς, V. 4, aus dem Hause und Geschlechte. Das Wort *πατριά* wird auch bei den griechischen Profanschriftstellern in der Bedeutung: Abkunft, Geschlecht gebraucht, z. B. bei Herodot: *ἐγενεηλόγησε τὴν πατριὴν τοῦ Κύρου;* und es ist deßhalb auch hier in dieser Bedeutung wohl zuläßig.

Aus dem V. 5 gebrauchten Ausdruck: *τῇ μεμνηστευμένῃ αὐτῷ γυναικὶ*, vergl. Cap. 1, 27, kann wohl die Vermuthung entstehen, als ob Maria immer noch nicht förmlich mit Joseph verheurathet gewesen wäre. Es kann wohl seyn, daß Joseph erst nach dieser Geburt sich mit Maria vermählte, und es ließe sich damit in Uebereinstimmung erklären, was Matthäus sagt: *καὶ οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν ἕως οὗ ἔτεκε τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον.* Matth. 1, 25.

κατάλυμα, V. 7, ist der Ort, wo man ausruht, wo man einkehrt, die Herberge, die Wohnung. Mit diesem Namen wird nur ein sehr nothdürftiger Ort bezeichnet, welcher eben weiter nichts gewährt, als sich auszuruhen. Wahrscheinlich war es nur ein Aufenthaltsort der Hirten.

ἐν τῇ φάτνῃ, V. 7, in der Krippe. Die Krippe befand sich nicht in der Hütte, dem Obdache der Hirten, *ἐν τῷ καταλύματι*, sondern außerhalb derselben, und war so angebracht, daß sie entweder damit in Verbindung stand, oder ganz in der Nähe derselben sich befand. Sie war öfters mit einem besonderen Obdach versehen und dieser Raum diente alsdann zugleich zur Aufbewahrung von mancherlei Gegenständen, des Futters rc. Weil hauptsächlich um der Krippe willen dieser Raum mit seinem Obdach eingerichtet wurde und weil sie der Hauptgegenstand desselben war, so wurde auch der ganze Raum benannt: die Krippe. Dieses Verhältniß erklärt die näheren Umstände in der vorliegenden von Lukas erzählten Begebenheit. Wenn Lukas sagt: Maria habe das Kindlein in die Krippe gelegt, *διότι οὐκ ἦν αὐτοῖς τόπος ἐν τῷ καταλύματι*, dieweil ihnen kein Raum war in der Hütte: so muß man zunächst sich vorstellen, daß Maria das Kindlein unter das außerhalb der Hütte befindliche Obdach in den Raum, in welchem die

Krippe stand, gelegt habe. Sodann aber ist wohl zweitens zu vermuthen, daß sie das Kindlein in die Krippe selber, als den einzig passenden Ort innerhalb dieses Raumes, gelegt habe.

Luk 2. 1—20

Dieser Vorstellung von der Sache entspricht die folgende Begebenheit mit den Hirten, zu welchen der Engel bloß spricht: ihr werdet ein Kindlein in Windeln gewickelt in einer Krippe finden, ohne ihnen doch die Wohnung selber zu bezeichnen, was offenbar nothwendig gewesen wäre, wenn die Krippe sich in einem von den Seiten verschlossenen Raume befunden hätte. Auch gehen die Hirten nur geradezu in die Stadt und finden sogleich das Kindlein in der Krippe liegen, was nur unter der Bedingung geschehen konnte, daß die Krippe offen vor den Augen der Vorübergehenden dastand. Aus diesem Stand der Verhältnisse erklärt es sich auch, warum Lukas so ausdrücklich sagt, daß Maria das Kindlein eingewickelt habe, wobei man gerade nicht an unsere Art und Weise mit eigens dazu verfertigten Windeln zu denken hat, sondern überhaupt nur an ein sorgfältiges Einhüllen und Bedecken. Dieses Einwickeln und sorgfältige Bedecken war nämlich durchaus nothwendig, da das Kindlein so gleichsam unter offenem Himmel an der freien Luft lag; und es soll demnach durch die Worte *ἐσπαργάνωσεν αὐτόν*, V. 7, das Schutzmittel für das Kindlein angegeben werden, zu dem man in Ermangelung eines gut verwahrten Obdaches seine Zuflucht nehmen mußte.

ἐπέστη αὐτοῖς, V. 9, er stand bei ihnen. Es soll hiermit die plötzliche Erscheinung des Engels angezeigt werden.

παντὶ τῷ λαῷ, V. 10, dem ganzen Volke. Hiermit ist zunächst nur das jüdische Volk, als das Volk der Erwählung und Verheißung, gemeint.

δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ, V. 14. Da hiermit eine Lobpreißung Gottes ausgesprochen werden soll, vergl. V. 13: so muß der Imperativ *ἔστω* dabei ergänzt werden. Der Ausruf: Ehre sey in dem Himmel Gott! heißt soviel, als: Gott werde im Himmel geehrt, gepriesen von Allem, was da ist im Himmel, von allen Engeln.

καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη, Friede sey auf Erden. Es wird hiermit der Wunsch und das Verlangen der Engel ausgesprochen. Der Friede ist die schönste Frucht der Gerechtigkeit, welche wir durch die Sendung Jesu Christi und durch seine Erlösung erlangt haben. Vergl. Röm. 5, 1 und 2. Diese schönste Frucht der Gerechtigkeit

Luk. 2, 1—20 wünschen uns die Engel, welche selber in der Gerechtigkeit stehen und dieser Frucht sich erfreuen, und ihre Freude haben an der Erlösung und Beseligung der Menschen.

ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία, an den Menschen sey Wohlgefallen. Das Wohlgefallen ist hier dasjenige Wohlgefallen Gottes, welches aus der völligen Uebereinstimmung des menschlichen Willens mit dem göttlichen entsteht, oder aus der durch die Erlösung bewirkten Gerechtigkeit und Heiligkeit der Menschen und aus ihrem daraus erfolgenden Besitz des Friedens und aller Güter der Gerechtigkeit. Wo das Wohlgefallen Gottes statt findet, da muß auch schon eine Vollendung der Gerechtigkeit und Heiligkeit vorhanden seyn, und also auch schon ein Besitz des im vorhergehenden Satze gewünschten Friedens, und es ist somit dieser letzte Satz als eine Steigerung des Wunsches der Engel anzusehen.

καὶ οἱ ἄνθρωποι οἱ ποιμένες εἶπον, V. 15, und die Menschen, die Hirten sprachen rc. Was das Wörtchen *καὶ* betrifft, so ist dies hier nach dem hebräischen Sprachgebrauche zur Bildung des Nachsatzes gesetzt. Ganz dieselbe Construction steht kurz nachher, V. 21.

Was ferner der Ausdruck *οἱ ἄνθρωποι οἱ ποιμένες*, die Menschen, die Hirten, betrifft: so ist derselbe des Gegensatzes wegen gegen die im Vorhergehenden sprechenden Engel gemacht und trägt ebenfalls den Charakter der hebräischen Erzählungsweise an sich. Matth. 8, 27.

διέλθωμεν δὴ ἕως Βηθλεὲμ, V. 15, laßt uns doch weggehen bis nach Bethlehem, d. h. laßt uns doch uns entfernen von den Heerden bis an den nahe liegenden Ort Bethlehem. Es ist dies eine Aufforderung, die Heerden einstweilen zu verlassen, um den so eben gebornen Messias zu sehen.

συνετήρει τὰ ῥήματα ταῦτα συμβάλλουσα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς, V. 19, sie beobachtete alle diese Sachen in ihrem Herzen zusammenfassend, vergleichend. Das Participium *συμβάλλουσα* beschreibt die Art und Weise, wie Maria diese Sachen beobachtete, *συνετήρει*; sie that dies auf die Weise, daß sie still in ihrem Innern die früheren Begebenheiten, die Verkündigung des Engels rc. mit den jetzigen Begebenheiten zusammen stellte, zusammen verglich.

ἐπὶ πᾶσιν οἷς ἤκουσαν καὶ εἶδον, V. 20 = *ἐπὶ πᾶσι τούτοις, ἃ ἤκουσαν καὶ εἶδον*, über Alles das, was sie gehört und gesehen

hatten, oder: auf den Grund dessen, was sie gesehen ꝛc., nämlich darauf gestützt lobten und prießen sie Gott. Luk. 2, 1—20

καθὼς ἐλαλήθη πρὸς αὐτούς, V. 20, gerade so wie zu ihnen gesprochen worden war. Dieser Satz bezieht sich bloß auf den letzten Theil des zunächst vorhergehenden Relativsatzes, auf das Zeitwort: εἶδον. Weil die Hirten Alles gerade ebenso gesehen hatten, wie zu ihnen von den Engeln gesprochen worden war, deßhalb lobten sie Gott, indem in der Uebereinstimmung der gehörten Worte und der gesehenen Sachen die vollkommene Ueberzeugung für sie enthalten war, daß das geborne Kindlein wirklich der Erretter der Menschheit seyn werde.

Luk. 2, 21 — 40.

Der folgende sechste Unterabschnitt, V. 21 bis 40, erzählt die kurz auf die Geburt Christi folgenden Begebenheiten, welche noch zu den merkwürdigen und auffallenden, dieselbe begleitenden Umständen gehören. Es schließt sich also dieser Abschnitt sehr enge an den vorhergehenden an und geht dem voraus, was im zweiten Kapitel des Matthäus erzählt wird, was erst einige Zeit nach der Geburt Christi vorgefallen seyn kann, wie wir bei der Erklärung jenes Abschnittes zeigen werden.

Der 21ste Vers soll bloß die Erfüllung der Prophezeihung des Engels hinsichtlich des Namens, der dem Kindlein gegeben wurde, erzählen.

Die ἡμέραι τοῦ καθαρισμοῦ, V. 22, war ein Zeitraum von 33 Tagen, von dem Tage der Geburt an gerechnet, (vgl. 3 Mos. 12, 4), wenn ein Knabe geboren worden war; aber ein Zeitraum von 66 Tagen, wenn ein Mädchen geboren worden war. Die erstgebornen Kinder waren, wie alle Erstgeburt und alle Erstlinge, Gott geweiht, und mußten deßhalb ausgelöst werden. Die Auslösung geschah, wenn sie einen Monat alt waren, cf. 4 Mos. 18, 16. Der Preis der Auslösung war 5 Seckel nach dem Seckel des Heiligthums, welcher 20 Gera gilt. Es konnte diese Auslösungssumme entweder auf die Weise entrichtet werden, daß die Leviten in das Haus kamen und das Geld abholten, oder man mußte selber zum Priester hingehen. Hier findet das letztere statt, und zwar, weil der nächste Ort, wo Priester sich aufhielten, Jerusalem war, mußte sich Maria schon um der Auslösung ihres Erstgebor-

21 | 40 Luk. 2, nen willen nach Jerusalem begeben. Eine andere Veranlassung zu dieser Reise war ferner das Reinigungsopfer, welches sie ebenfalls um dieselbe Zeit darbringen mußte. Vgl. 3 Mos. 12, 8.

Beides, sowohl die Auslösung, als die Darbringung des Reinigungsopfers, wird in V. 22 — 24 als Ursache der Reise nach Jerusalem angegeben. Das erstere wird mit den Worten ausgedrückt: *παραστῆσαι* (sc. *αὐτὸν*) *τῷ κυρίῳ, καθὼς γέγραπται ἐν νόμῳ κυρίου, ὅτι πᾶν ἄρσεν διανοῖγον μήτραν ἅγιον τῷ κυρίῳ κληθήσεται*, V. 22 und 23, um ihn dem Herrn vorzustellen, so wie geschrieben ist in dem Gesetze des Herrn, daß alles Männliche, was die Mutter bricht, dem Herrn geweiht seyn soll.

Unter dem Darstellen, *παραστῆσαι*, ist allerdings an sich noch nicht das Auslösen vollkommen ausgedrückt, sondern es kann dieses Darstellen aus ganz verschiedenen Ursachen und zu ganz verschiedenen Zwecken geschehen, aber da es hier noch durch die nachfolgenden Sätze näher bestimmt wird, daß es zu dem Zwecke, um jenes Gebot zu erfüllen, und also auch, wie sich von selbst versteht, auf die in jenem Gebote vorgeschriebene Art und Weise geschehen sey: so muß man dem Ausdrucke: *παραστῆσαι τῷ κυρίῳ* hier offenbar jenen Sinn unterlegen und zugleich annehmen, daß die Eltern die vorgeschriebene Summe Geldes von 5 Seckeln des Heiligthums den Priestern bei dieser Gelegenheit übergeben haben. Lukas umschreibt das Auslösen mit dem Ausdrucke: *παραστῆσαι τῷ κυρίῳ*, um die hierbei hervortretenden religiösen Gefühle der Eltern zu bezeichnen. Während sie ihr Kind auslösen, stellen sie es zugleich dem Herrn vor und empfehlen es seiner besonderen Obhut, und weihen es zu seinem Dienste.

Das Darbringen des Reinigungsopfers wird ausgedrückt mit den Worten: *τοῦ δοῦναι θυσίαν κατὰ τὸ εἰρημένον* etc. V. 24. Man sieht aus der Art dieses Opfers, daß die beiden Eltern arm waren. Denn Tauben durften nach dem Gesetze nur von armen Leuten gegeben werden.

εὐλαβής, V. 25, heißt eigentlich: Einer, welcher etwas gut oder vorsichtig anfaßt; sodann überhaupt: Einer, welcher sich gut und vorsichtig benimmt. Je nachdem diese Bedeutung hinsichtlich verschiedener Lebensverhältnisse gebraucht wird, modificirt sie sich darnach. In der vorliegenden Stelle ist sie in Bezug auf den

Wandel vor Gott genommen, und es erhält dadurch das Wort εὐλαβής die Bedeutung: gottesfürchtig, fromm. Luk. 2, 21—40

παράκλησιν τοῦ Ἰσραήλ, V. 25, die Zurufung Israels, d. h. das was Israel zugerufen worden ist: die dem Volke Israel gegebene Verheißung.

καὶ πνεῦμα ἦν ἅγιον ἐπ' αὐτόν, V. 25, und heiliger Geist war nach ihm, d. h. heiliger Geist war nach ihm hingewendet, um ihn zu erleuchten und zu heiligen; er war besonders für die Einwirkungen des heiligen Geistes empfänglich, und der heilige Geist wirkte auch häufig auf ihn ein. Eine solche Einwirkung des heiligen Geistes wird nun im Folgenden, V. 26, sowie V. 27 ff. erzählt.

καὶ ἦν αὐτῷ κεχρηματισμένον ὑπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου, V. 26, und es war ihm aufgetragen worden von dem heiligen Geiste, d. h. es war ihm von dem h. Geiste die Stellung angewiesen worden. Das Wort χρηματίζειν kommt her von χρῆμα, Sache, Geschäft, und heißt eigentlich: Geschäfte machen, im Passiv: zum Geschäfte machen gebraucht werden, beauftragt werden, in eine Stellung, in einen Zustand versetzt werden. Vergl. Matth. 2, 12 u. 22.

καὶ ἐν τῷ εἰσαγαγεῖν, V. 27, und in dem Hineingeführthaben, d. h. in der Zeit, wo sie hineingeführt hatten. Es ist hier das Tempus dieses Zeitwortes, so wie des folgenden ποιῆσαι wohl zu beachten. Nachdem die Eltern schon Alles gethan hatten, was bei solchen Gelegenheiten Sitte war, nahm erst Simeon ebenfalls (καὶ αὐτὸς, V. 28) das Kindlein auf seine Arme. Aus dem Ausdrucke: er nahm es ebenfalls auf seine Arme, muß man schließen, daß es vorher die Eltern eben so auf ihre Arme genommen und für dasselbe zu Gott gebetet hatten.

νυνὶ ἀπολύεις etc. V. 29, nun lösest du auf ꝛc., d. h. nun lässest du scheiden von diesem Leben.

ἐν εἰρήνῃ, V. 29, im Frieden, d. h. so, daß er im Frieden, im Zustande der Ruhe und des Friedens sich befindet. Vorher war er beständig noch in Sorge und Unruhe um die Erfüllung der verheißenen Erlösung; jetzt aber ist er außer aller Sorge und Unruhe; jetzt ist er hinsichtlich der Erlösung seiner und aller Menschen unbesorgt und ruhig.

τὸ σωτήριον sc. ἱερόν, das Rettungs=, Erlösungsopfer, das Erlösungsmittel. Es steht somit dieser Ausdruck gleich dem ὁ

Luk. 2, 21—40 ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, Joh. 1, 29. In derselben Bedeutung steht σωτήριον, Luk. 3, 6.

κατὰ πρόσωπον, V. 31, hinsichtlich der Person, hinsichtlich des Einzelwesens, des Individuums, hinsichtlich jedes Einzelnen. Das Wort πρόσωπον wird sehr häufig zur Bezeichnung der ganzen Person gebraucht und steht auch häufig an der Stelle des Fürworts αὐτός. Vgl. Luk. 9, 51. 52. 53.

φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν καὶ δόξαν λαοῦ σου Ἰσραήλ, V. 32, das Licht zur Erleuchtung der Heiden und zur Verherrlichung deines Volkes Israel. Das Wort φῶς ist Apposition zu σωτήριον. In welcher Hinsicht jenes Erlösungsmittel ein Licht zu nennen sey, geben die Ausdrücke an: εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν und εἰς δόξαν λαοῦ σου Ἰσραήλ.

κεῖται, V. 34, er liegt, ist gelegt, festgestellt, festbestimmt. In der V. 34 — 35 enthaltenen Anrede des Simeon an Maria zeigt sich seine schon oben durch den Ausdruck σωτήριον bewiesene Einsicht in die ganze Zukunft. Er erkennt nicht bloß in dem Kindlein den wirklichen Erlöser, sondern er sieht auch mit prophetischem Geiste schon die ganze Art und Weise der Erlösung voraus und weiß, daß dieselbe in Uebereinstimmung mit den eigentlichen Anforderungen der Menschheit an ihren Erlöser durch die Dahingabe desselben in den Tod geschehen wird, aber auch, daß gerade die Bosheit der Menschen ihn dem Tode überliefern wird.

ὅπως ἂν ἀποκαλυφθῶσιν ἐκ πολλῶν καρδιῶν διαλογισμοί, V. 35, auf welche Weise wohl offenbart würden aus vielen Herzen heraus die Gesinnungen. Dieses Offenbartwerden der inneren Gesinnungen aus dem Innern des Herzens heraus bezieht sich zunächst auf den Schmerz, welcher der Maria verursacht werden wird, also auf den schmerzensvollen Tod des Erlösers. Es ist aber dieses Offenbartwerden nicht der Zweck des Schmerzes, sondern vielmehr die Ursache, und es darf daher das Wort ὅπως nicht mit: damit, übersetzt werden, sondern mit: wie, auf welche Weise. Die Art und Weise, wie die Gesinnungen aus vielen Herzen offenbart werden, verursacht der Maria den V. 35 angegebenen Schmerz.

Die Worte des Simeon lassen es noch in Dunkel gehüllt, was denn eigentlich geschehen wird; und auch in dem vorliegenden Satz drückt er sich noch ganz unbestimmt aus, ob diese Offenbarung auch wirklich statt finden werde, und sagt deßhalb nicht: „Deine

Seele wird ein Schwerdt durchdringen durch die Art und Weise, wie die Gesinnung vieler Herzen offenbart werden wird"; sondern: Deine Seele wird ein Schwerdt durchdringen durch die Art und Weise, wie wohl die Gesinnungen aus vielen Herzen offenbart werden möchten, sich zeigen möchten. Luk. 2, 21—40

καὶ ἦν Ἄννα προφῆτις, V. 36, und es war eine Prophetin Anna, d. h. es gab, es existirte, es lebte damals eine Prophetin Anna.

Der Stamm Aser, aus welchem diese Anna gebürtigt war, lag in Galiläa. Es war also Anna aus ihrem Stamme ausgewandert, und hatte sich in Jerusalem an dem Orte des Tempels niedergelassen. Da sie eine Prophetin, *προφῆτις*, genannt wird: so muß man annehmen, daß sie die Gabe der Weissagung besessen habe, wie dies sich häufig vorfand.

αὕτη προβεβηκυῖα ἐν πολλαῖς ἡμέραις, V. 36, diese war vorwärts geschritten mit vielen Tagen; d. h. sie hatte schon viele Tage zurückgelegt, sie war sehr alt. Die Construction des Pronomens *οὗτος* ohne das Zeitwort *εἶναι*, in der Bedeutung: er ist, er war rc. ist ganz hebräisch.

ἣ οὐκ ἀφίστατο ἀπὸ τοῦ ἱεροῦ, V. 37, welche sich nicht entfernte von dem Tempel. Hiermit soll nicht gesagt seyn, daß sie beständig im Tempel geblieben sey, sondern nur, daß sie sich nicht von Jerusalem, von dem Orte des Tempels, in ihre Heimath zurück begeben habe.

νηστείαις καὶ δεήσεσι λατρεύουσα νύκτα καὶ ἡμέραν, V. 37, mit Fasten und Beten Gott verehrend Tag und Nacht. Die letzteren Worte: *νύκτα καὶ ἡμέραν* beziehen sich ausschließlich auf *δεήσεσι λατρεύουσα*. Sie verrichtete bei Tag und selbst in der Nacht ihre Gebete.

ἀνθωμολογεῖτο τῷ κυρίῳ, V. 38, sie sagte dagegen auf ihrer Seite ganz dasselbe dem Herrn, nämlich was Simeon von seiner Seite ihm sagte, d. h. sie pries ebenso wie Simeon den Herrn.

καὶ ἐλάλει περὶ αὐτοῦ, und erzählte von ihm, nämlich von Gott. Denn das Pronomen *αὐτοῦ* kann sich nur auf *κυρίῳ* beziehen. Dies Erzählen von Gott ist anzunehmen als ein Reden von seinen Wundern und Werken, besonders von Allem, was sich auf die Erlösung bezieht, daher gewiß auch von der eben erfolgten Sendung des Erlösers.

Luk. 2, 21—40 Die beiden letzten Verse dieses Unterabschnittes, V. 39 und 40, erzählen summarisch, was nach der Vorstellung Jesu im Tempel vorgefallen sey und bilden zugleich den Uebergang zu der folgenden Erzählung von der Reise der Eltern Jesu nach Jerusalem im zwölften Lebensjahre desselben. Besonders aus diesem zuletzt angegebenen Zwecke läßt es sich erklären, warum Lukas in diesem kurzen summarischen Berichte ausdrücklich erwähnt, daß die Eltern des Herrn nach Galiläa, ihrer Heimath, und in ihre vorher bewohnte Stadt Nazaret zurückgekehrt seyen. Bei dieser Angabe des Evangelisten muß man jedoch nicht annehmen, daß die Eltern des Herrn sogleich von Jerusalem nach Galiläa gegangen seyn müßten, ohne vorher erst nach Bethlehem zurückgegangen zu seyn, und daß gar nichts weiter, was einige Merkwürdigkeit hätte und die Reise nach Galiläa um einige Zeit noch verschoben hätte, vorgefallen seyn könnte, daß also der Bericht des Matthäus, welcher in dessen 2tem Kapitel enthalten ist, mit dem Berichte des Lukas im Widerspruch stehe und dergleichen mehr; sondern es ist der in diesen beiden Versen enthaltene Bericht ganz gleich zu stellen mit den im Vorhergehenden erklärten, mit Kap. 1, 66: *καὶ χεὶρ κυρίου ἦν μετ' αὐτοῦ*, und mit Kap. 1, 80: *τὸ δὲ παιδίον ηὔξανε καὶ ἐκρατειοῦτο πνεύματι, καὶ ἦν ἐν ταῖς ἐρήμοις ἕως ἡμέρας ἀναδείξεως αὐτοῦ πρὸς τὸν Ἰσραήλ.* So wie Lukas nach dem ersteren summarischen Berichte sogar selber noch Einzelnes nacherzählt, was in jener Zeit noch außerdem vorgefallen ist: so darf man auch hier annehmen, daß noch mancherlei zwischen der Abreise von Jerusalem und der Zurückreise nach Galiläa vorgefallen sey, was Lukas nicht berichten wollte, oder nicht berichten konnte. Eine Erzählung, welche der Angabe des Lukas, daß die Eltern des Herrn nach Galiläa in die Stadt Nazaret zurückgekehrt seyen, nicht widerspricht, wenn sie auch die Zeit dieser Reise nicht unmittelbar nach der Vorstellung Jesu im Tempel setzt, sondern die Reise erst etwas später erfolgen läßt, widerspricht deßhalb auch im Ganzen keineswegs der Erzählung des Lukas. So muß man von dem, was Matthäus, Kap. 2, erzählt, urtheilen.

Dritter Abschnitt.

Matth. II, 1 — 23.

Der dritte Abschnitt der ersten Abtheilung erzählt die auf die Geburt Christi zunächst folgenden Begebenheiten, und umfaßt die Stellen: Matth. 2, 1 — 23, und Luk. 2, 41 — 52. Zwar wird auch schon in dem, was wir von Lukas zu dem vorhergehenden Abschnitte gezählt haben, etwas erzählt, was nach der Geburt geschehen ist, aber es bildet dies offenbar einen integrirenden Theil mit der ganzen Geschichte der Niederkunft, indem die Darstellung im Tempel nothwendig verlangt wurde, sobald das Kindlein geboren war. Anders verhält es sich mit den nun folgenden Begebenheiten, welche nicht in nothwendigem Zusammenhange mit der Geburt des Kindleins stehen, und daher füglich davon getrennt werden und einen besondern Abschnitt bilden können.

Was die Zeit betrifft, wann die hier erzählte Begebenheit mit den Magiern vorfiel: so wird darüber nichts ausdrücklich gesagt. Aus den im vorhergehenden Abschnitte gegebenen Erzählungen des Lukas, so wie aus den darauf folgenden Begebenheiten muß man schließen, daß sie wenigstens fünf Wochen nach der Geburt Christi vorgefallen seyn müsse. Denn nach dem Berichte des Lukas ging Maria nach Ablauf der Tage ihrer Reinigung, also nach 33 Tagen, nach Jerusalem. Wenn man nun auch nur einen Tag zur Hinreise und einen Tag zur Rückreise rechnet: so kommen schon 35 Tage oder fünf Wochen heraus. Nicht sehr wahrscheinlich ist es aber, daß sogleich den andern Tag schon die Magier in Bethlehem angekommen wären. Auch läßt der Umstand, daß Maria

eine größere Reise nach Aegypten unternimmt, vermuthen, daß noch einige Zeit nach jener kleinen Reise nach Jerusalem verflossen gewesen sey, indem es ihr als Wöchnerin wohl nicht so leicht möglich seyn konnte, so bald schon eine größere Reise anzutreten, wenn sie auch schon vorher die sehr kleine Reise nach Jerusalem unternehmen konnte. Man wird deßhalb wohl nicht sehr irren, wenn man die hier erzählte Begebenheit mit den Magiern ohngefähr zwei Monate nach der Geburt Christi setzt.

Was man von einem Widerspruch mit den von Lukas erzählten Begebenheiten wissen will, welche bei der Darstellung Christi im Tempel vorfielen: so beruht diese Meinung auf einer falschen Vorstellung von dem Hergang jener Darstellung. Denn um einen Widerspruch zu finden, denkt man sich unter jener Darstellung Christi ein Spektakel-Stück, bei welchem recht viele Zuschauer zugegen sind und recht viel gesprochen und gelärmt wird. Aber es sind ja in Allem mit dem Kindlein bloß fünf Personen zugegen, und was sie sprachen, das hat uns Lukas erzählt, und das ist wahrlich kein Aufsehen erregender Lärm. Die einzigen Zuschauer bei der ganzen Darstellung Christi, nach geschehener Ablieferung der Auslösungssumme an die Priester, sind jene beiden hochbejahrten Leute, Simeon und Anna. Wir wissen durchaus von keinen andern Zuschauern und dürfen auch nicht nach dem Rechte der Willkühr uns noch einen Haufen Leute als Zuschauer hinzudenken. Gerade diese willkührlichen Gedanken der Erklärer sind es, was den Widerspruch ausmacht, und wenn man diese wegläßt, steht Alles in der schönsten Uebereinstimmung.

Vers 1.

Nachdem aber Jesus geboren war in Bethlehem Judäa's.

Der Beisatz: τῆς Ἰουδαίας, ist deßwegen, weil es auch noch ein anderes Bethlehem in Galiläa gab. Cf. Josua 19, 15.

Herodes ist der mit dem Beinamen: der Große, oder: Ascalonita, der Ascalonite. Es war der erste fremde König, ein Sohn des Antipater, eines Idumäers, oder Edomiters, welcher unter Hyrcan zum Judenthum übergetreten war.

μάγοι, die Gelehrten der Perser, deren Gelehrsamkeit alle Wissenschaften umfaßte und auf einer fortlaufenden, immer mehr vermehrten Tradition beruhte. Die Astrologie bildete einen Haupt-

zweig ihres Studiums; am Himmel hatten sie ihr Buch, aus dem sie alle Weisheit und allen Rath holen zu können glaubten.

Wie viele Magier gekommen waren, und von welchem Range sie waren, ist nicht gesagt. Aus den im Vers 11 angegebenen Geschenken kann man schließen, daß es drei und daß sie sehr wohlhabend waren. Die Tradition sagt, es seyen drei Könige gewesen, und sie nennt ihre Namen Kaspar, Melchior und Balthasar; aber diese Angabe beruht auf keiner sicheren Autorität. Andere haben zwölf, andere vierzehn oder fünfzehn angegeben.

ἀπὸ ἀνατολῶν, von den Aufgängen, nämlich der Sonne und des ganzen Himmels, also von Morgenland. Hiermit ist im Allgemeinen nur der Osten bezeichnet; im Osten lag aber besonders Persien und Arabien. Aus den Gaben, weil sie aus Weihrauch, Myrrhen und Gold bestehen, wollte man schließen, daß Arabien gemeint sey; aber alle diese Sachen haben die Perser auch, und wenn sie sie nicht hätten, so könnten sie dieselben aus Arabien bekommen. Da nun *μάγοι* besonders die Gelehrten der Perser sind, so ist wahrscheinlich Persien gemeint.

Die hier von Matth. erzählte Begebenheit mit der Maria erklärt sich aus der in die zoroastrische Lehre aufgenommenen Tradition von einem zu erwartenden Erlöser der Menschheit von der Macht des bösen Princips, welchen man Sosiosch nannte. Diesen Sosiosch erwarteten nun die Perser aus der Familie des Zoroaster. Die Constellation des Himmels lehrte sie aber, daß, wenn auch nicht der nach ihren Begriffen wahre Sosiosch erschienen sey, doch wenigstens jetzt unter dem Volke der Juden ein ähnlicher Sosiosch geboren worden sey, welcher vielleicht der Vorläufer des nach ihren Begriffen wahren Sosiosch seyn könnte. Durch eine solche Ansicht veranlaßt gehen sie nach Jerusalem, nach der Hauptstadt des jüdischen Volkes, um dort den jüdischen Sosiosch aufzusuchen, und um demselben ihre Verehrung zu bezeugen. Es ist also eine tiefe Religiosität, was diese Magier nach Jerusalem treibt. Wenn gleich Heiden, so erwarten sie doch eine Erlösung der Menschheit und eilen dahin, wo sie wenigstens einen Anfang dieser Erlösung finden zu können vermeinen. Daß es Religiosität ist, was sie nach Jerusalem führt, sieht man auch aus ihren Geschenken, welche sie mitbrachten. Sie bestehen aus Gold, Weihrauch und Myrrhen; und

gerade diese Geschenke pflegte man als Opfer zum Gottesdienst zu bringen.

Daß überhaupt in der damaligen Zeit um die Geburt Christi die Sage von der Erscheinung eines großen Weltköniges sehr weit im Oriente auch unter den Heiden verbreitet war, zeigen mehrere Stellen der Profanscribenten. Vgl. Sueton. Vesp. c. 4. Tacit. Hist. V, 13. Joseph. B. J. I, 5, 5; 7. 31. Vgl. Kleukers bibl. Sympathien, S. 36 ff. Hamann's Kreuzzüge des Philologen, Werke. Th. II, S. 135 ff.

Was die Art und Weise betrifft, wie jene Magier zu der Kenntniß von der Geburt Jesu gekommen sind, so sagen sie aus, daß sie es aus der Beobachtung der Sterne erfahren hätten; sie hätten gerade seinen Stern im Aufsteigen gesehen (*εἴδομεν γὰρ αὐτοῦ τὸν ἀστέρα ἐν τῇ ἀνατολῇ*).

Durch eine auffallende Constellation der Planeten Jupiter, Saturn und Mars, nebst einem unbekannten, plötzlich erscheinenden und wieder nach Verlauf einiger Zeit verschwindenden Stern veranlaßt, welche Kepler im Jahre 1603 und 1604 beobachtete, hat derselbe in einer eigenen Schrift (de stella nova in pede serpentarii Prag 1606, 4.) die Ansicht aufgestellt, daß der Stern der Weisen eine solche Constellation des Jupiter, Saturn und irgend eines anderen außerordentlichen Sternes gewesen seyn möge. Weil ebenfalls in den Lehren der Astrologie sich der Satz befindet, daß die erst nach langen Zwischenräumen einmal sich wiederholende Conjunction des Jupiter und Saturn in der Nähe des Widder- und des Wagepunkts einen veränderten Zustand der Dinge, und ein zugleich erscheinender Komet die Geburt eines Monarchen bedeute: so hielt er es der Mühe werth, die um die Zeit der Geburt Christi eingetretene Conjunction jener Planeten zu berechnen und fand wirklich eine dreimalige Zusammenkunft jener Planeten im Jahre 747, nämlich nach genauereren Berechnungen am 29. Mai, 1. Oct. und 5. Dec. dieses Jahres, und zwar jedesmal im Zeichen der Fische. Vgl. Idelers Lehrbuch der Chronol. S. 428. Durch dieses Ergebniß bewogen, schrieb er eine eigene Abhandlung: de Jesu Christi servatoris nostri anno natalitio (Frankf. 1606, 4.) und etwas später eine Schrift: de vero anno, quo aeternus dei filius humanam naturam assumpsit (Frankf. 1614, 4.) In welchen beiden Schriften er zu beweisen sucht, daß Christi Geburt in den Schluß des

Jahres 748 a. u. c. zu setzen sey, welches auf das Jahr der eigentlichen Conjunction folgte.

Unterstützt wurde diese Ansicht durch den Bischof Dr. Münter, besonders in seiner Schrift: der Stern der Weisen. Untersuchungen über das Geburtsjahr Christi. (Kopenhagen 1827. 8.). Derselbe fand in den Commentaren des spanischen Rabbinen Abarbanel, welcher im 15ten Jahrhundert lebte, eine Stelle, in welcher dieser jüdische Gelehrte die Zusammenkunft der beiden oberen Planeten im Zeichen der Fische (unter dessen Regiment die Sterndeuter Palästina setzen) für das Signal der Ankunft des Messias erklärt. Hierdurch bewogen stellte er verschiedene Untersuchungen an, um das Geburtsjahr Christi aufzufinden und glaubt es in das Ende des Jahres 747 setzen zu müssen. Auch Ideler stimmt dieser Ansicht bei in seinem Handbuche und in seinem Lehrbuche der Chronologie.

Gegen diese Ansicht läßt sich anführen, daß man zu viel auf die bloße Constellation der beiden Planeten, Jupiter und Saturn baut, welche ihren regelmäßigen Verlauf hat und zu bestimmten, sehr genau berechenbaren Zeiten eingetreten ist und immer von Neuem eintreten wird. Wenn auch in den jüdischen Schriften noch so viel Gewicht auf diese Constellation gelegt wird, und besonders in dem Falle, wenn sie im Zeichen der Fische eintritt: so ist doch diese Constellation niemals die Hauptsache, sondern vielmehr der noch außerdem hierbei erscheinende Stern, sey dieser nun ein Comet, oder sonst ein Meteor. Auch sprechen die Magier nicht von einer Constellation oder einem Sternbilde, sondern bloß von einem Stern (*τὸν ἀστέρα*, V. 2; *ὁ ἀστήρ*, V. 9; *τὸν ἀστέρα*, V. 10) und in den rabbinischen Schriften ist ebenfalls nur von dem Sterne des Messias die Rede. Vgl. Idelers Lehrbuch, S. 430 u. 431. Wenn also nicht nachzuweisen ist, daß bei jener Constellation im Jahre 747 a. u. c. auch ein außerordentlicher Stern erschienen ist, so kann dieselbe nicht zur Aufstellung eines chronologischen Datums für die Zeit der Geburt Christi benutzt werden. Allerdings mochte jene Constellation im Jahre 747 a. u. c. die Magier aufmerksam machen und konnte sie sehr wohl auf Palästina hinweisen und ihnen als eine Vorbedeutung gelten, daß in jenem Lande bald etwas Außerordentliches geschehen würde. Aber erst die Erscheinung eines außerordentlichen Sternes konnte das außerordentliche Ereigniß genauer bestimmen und dasselbe als die Geburt eines außerordent-

lichen Königes, eines jüdischen Sosiosch erkennen lassen. Dieser außerordentliche Stern konnte aber auch einige Jahre nach jener Constellation erscheinen und wäre nach unserer früher mitgetheilten Berechnung in das Jahr 751 a. u. c. zu setzen.

Vers 2 u. 3.

ὁ τεχθεὶς βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων, der geborene König der Juden, d. h. nicht: der von Natur, von Geburt ein König der Juden ist, sondern: der so eben geborene König.

ἐν τῇ ἀνατολῇ, ist ein astronomischer Ausdruck, der Aufgang des Sterns, die Aufsteigung desselben. Verschieden hiervon ist: αἱ ἀνατολαί, der Osten. Vgl. V. 1.

πᾶσα Ἱεροσόλυμα. Diese Form des Wortes Jerusalem wird gewöhnlich als neutrum pluralis angesehen. Als femininum steht Ἱερουσαλήμ. Zu πᾶσα muß man daher πόλις hinzudenken.

Die Frage, warum ganz Jerusalem erschrocken sey, beantwortet sehr schön Augustin, indem er sagt: Quid mirum, si nascente pietate turbatur impietas? Die Verheißung des Messias war an vielen Stellen der Propheten verbunden mit der Weissagung von einem großen, furchtbaren Gerichte, welches auch wirklich mit der Zerstörung Jerusalems eintrat. Man fürchtete deßhalb die Ankunft des Messias ebenso, wie man jetzt die Wiederkunft Christi fürchtet; und wie jetzt alle Welt erschrecken würde, wenn das Gerücht von der Wiederkunft Christi verbreitet würde; ebenso erschrak damals ganz Jerusalem, als man hörte, daß der Messias geboren worden sey. Aber eben wegen der Furcht und des Schreckens suchte man sich bald eines andern zu überreden, als sich das Gerücht von der Geburt Jesu scheinbar nicht bestätigte, und aus demselben Grunde suchten die bösen Herzen stets der Anerkennung des Messias entgegen zu arbeiten. Hieraus erklärt sich größten Theils die Unbekanntschaft des Volkes mit der Person Jesus.

Vers 4.

ἀρχιερεῖς, die Hohenpriester. Eigentlich war immer nur ein Hoherpriester, und wenn es auch in den letzten Zeiten unordentlich herging und manchmal einer abgesetzt wurde, so kann man diese doch nicht so als Hohepriester versammeln. Es ist demnach hier

unter: ἀρχιερεῖς nicht der eigentliche Hohepriester zu verstehen, sondern es sind die Häupter der 24 Priesterordnungen (cf. 2 Chron. 25, 4) gemeint, welche sonst Fürsten und Obersten der Priester hießen.

Die Schriftgelehrten waren aus allen Stämmen, cf. 1 Chron. 2, 55, nicht bloß aus dem Stamme Levi, obwohl aus diesem Stamme die meisten waren.

τοῦ λαοῦ, des Volkes, d. h. des ganzen Volkes; dieser Beisatz soll anzeigen, daß nicht bloß die Schriftgelehrten, welche das Synedrium bildeten, sondern Alle ohne Ausnahme versammelt wurden.

γεννᾶται, ist hier als indirekte Frage und daher als Conjunctiv des Präsens zu nehmen: wo Christus geboren werde, nämlich nach der Schrift. Wäre es eine direkte Frage und stünde das Zeitwort im Indicativ, dann müßte λέγων vorhergehen. Vgl. V. 2.

Vers 5 u. 6.

Die Stelle, auf welche die Juden hier sich berufen, ist aus Micha 5, 1. Bei Micha heißt es: Bethlehem, Ephrata. Der Name Ephrata kommt von פָּרָה, fruchtbar seyn und wurde ihr wegen ihrer fruchtbaren Lage gegeben, zum Unterschied von dem anderen Bethlehem im Stamme Zabulon in Galiläa (cf. Jos. 19, 15).

Ferner steht im Propheten: die du klein bist unter den Tausenden, oder fragweise übersetzt: bist du klein? Matthäus hat den Sinn dieser Frage gegeben: du bist mit nichten die kleinste. Bethlehem war so klein, daß es von Josua nicht einmal unter den Städten Judas genannt wurde.

ἡγεμόσιν, die Juden theilten jeden Stamm in Haufen der Geschlechte zu Tausend (cf. Richter 6, 15), und jeder Haufen hatte seinen Fürsten oder Obersten, welcher das Regiment führte. Cf. 2 Mos. 17, 21; 5 Mos. 33, 17; Jos. 22, 14; 1 Sam. 10, 19; 23, 23. Es ist demnach einerlei, wenn bei Micha steht: unter den Tausenden, und bei Matthäus: unter den Fürsten.

Vers 7.

λάθρα καλέσας, heimlich rufend, nämlich so, daß Niemand etwas merkte, daß er überhaupt die Magier hatte rufen lassen. Die Ursache, warum er dieses that, war die, damit die Hohenpriester und Schriftgelehrten, sowie die übrigen Juden nichts merken sollten

und keinen Argwohn fassen könnten, als ob er sich vor dem neugebornen König fürchte und ihn aus dem Wege zu schaffen gedenke.

ἠκρίβωσε, er that genau, machte genau, krübelte, untersuchte, erfragte genau.

τὸν χρόνον τοῦ φαινομένου ἀστέρος, die Zeit des erschienenen Sternes, nämlich die Zeit, wann der erschienene Stern in der ἀνατολή gewesen sey, damit er dadurch die Stunde der Geburt erführe, und dadurch auf das Genaueste dem Kinde nachforschen könnte, indem er nun Ort und Zeit der Geburt wußte. Es steht nicht geschrieben, wie ihm die Magier geantwortet haben; allein aus dem nachfolgenden Benehmen des Herodes kann man abnehmen, daß sie ihm das Jahr 751 a. u. c. angegeben haben, an dessen Schluß Christus geboren wurde. Vgl. V. 16. Aus dem Ausdrucke: τοῦ φαινομένου ἀστέρος sieht man deutlich, daß nicht an eine Constellation bekannter Sterne, sondern an die Erscheinung eines außerordentlichen Sternes zu denken ist.

Vers 8 u. 9.

Nachdem Herodes auch die Zeit der Erscheinung des Sternes gehört hatte, sowie er schon vorher den Ort erfahren hatte (vgl. V. 16), schickte er die Magier nach Bethlehem, und trug ihnen verstellter Weise auf, auch die Wohnung des Kindes aufzusuchen.

ἐξετάσατε, imperativus Aor. I. von ἐξετάζω, prüfen, untersuchen, ob etwas wahr sey, die Wahrheit erforschen, kommt her von ἐτός, dem Verbale von εἰμί, das was ist, das Wahre, Wirkliche ἐτάζω und ἐξετάζω, wahr, wirklich machen, aus dem Ungewissen die Gewißheit herausbringen.

Die Imperative der Aoriste ἐξετάσατε und ἀπαγγείλατε haben die Bedeutung, daß dieses schnell geschehen soll, ohne Verzögerung.

ἀκούσαντες βασιλέως, dem Könige gehorchend, dem Könige gehorsam.

ὃν εἶδον ἐν τῇ ἀνατολῇ, welchen sie damals in dem Aufgange gesehen hatten, derselbe Stern erschien ihnen jetzt wieder zum zweitenmal und προῆγεν αὐτούς, führte sie noch weiter; so wie er sie das erste Mal nach Jerusalem geführt hatte, nämlich nach Osten hin, wo seine Bahn hindeutete: ebenso führte er sie auch jetzt bei seiner zweiten Erscheinung weiter. Aber diesmal gingen sie nicht der Richtung nach, welche die Bahn des Sterns andeutete, sondern,

weil sie den Ort der Geburt in Jerusalem erfahren hatten, so gingen sie nun auch geradezu nach Bethlehem, d. i. nach Süden zu, von Jerusalem aus gerechnet. Der Stern aber bewegte sich, wie jeden einzelnen Tag, so auch diesmal, von Osten nach Westen. Ganz natürlich mußten daher der Weg der Magier auf der Erde und die Bahn des Sterns am Himmel sich durchschneiden, wenn der Stern nicht zu weit südlich, oder zu weit nördlich seine Bahn hatte. Will man nun die Worte des Matthäus nicht mit Unsinn festhalten: so läßt sich annehmen, daß die tägliche, scheinbare Bahn des Sternes gerade durch den Zenith Bethlehems gegangen sey, so daß gerade bei diesem Städtchen die Bahn desselben von dem Wege der Magier durchschnitten werden mußte. Dieser Durchschnittspunkt konnte entweder gleichzeitig mit der Ankunft der Magier in Bethlehem stattfinden, oder er konnte berechnet werden, wenn der Stern entweder noch nicht so weit vorgerückt war, oder auch, wenn er bei der Ankunft der Magier in Bethlehem schon weiter nach Westen vorgerückt war. Betrachtet man nun die Worte des Matthäus genau: so ergiebt sich daraus, daß gerade zu derselben Zeit der Stern auf seiner Bahn über dem Zenith Bethlehems stand, als die Magier von Jerusalem aus dort angekommen waren; denn die Worte des Matthäus heißen, so wörtlich als nur immer möglich übersetzt: bis daß er auf seiner Bahn stand über dem Orte, wo das Kindlein war.

Höchst willkührlich ist es, wenn man ἔστη durch: stille stand, oder: stehen blieb, übersetzte. Es heißt einfach und wörtlich: er stand, und dieses Stehen des Sterns kann nicht anders gedacht werden, als wie Sterne zu stehen pflegen. Die Sterne stehen aber jede Stunde wo anders. Jener Stern stand nun gerade über dem Zenith Bethlehems, als die Magier dort ankamen.

ἐλθών heißt wörtlich: gekommen, bis daß er gekommen stand. Das Kommen der Sterne ist aber nichts anderes, als ihre tägliche, scheinbare Bewegung um die Erde, ihre Bahn.

Höchst willkührlich ist es ferner, wenn man sagt: er blieb gerade über dem Hause stehen. Es mag allerdings der Fall gewesen seyn, daß die Bahn des Sternes gerade über dem Hause vorbei zog; aber so genau konnten die Magier diesen Punkt der Bahn nicht beurtheilen. Es war für sie genug, daß sie nun auch durch den Stern die Bestätigung erhalten hatten, daß Jesus in Bethle-

hem geboren worden sey. Um die Wohnung des Kindleins zu finden, mußten sie nachfragen, was an dem kleinen Orte, wie Bethlehem war, sehr leicht geschehen konnte. Wenn Herodes nicht vor den Magiern nach Bethlehem ging und ebenso nachfragte, und wenn er nachher nichts erfahren konnte, so hat das erstere seinen Grund, weil er überhaupt heimlich zu Werke gehen wollte, und so hat das letztere seine eigene Bewandtniß, von welcher wir an Ort und Stelle sprechen werden.

Daß dieser Erklärungsweise die Annahme zu Grunde liegt, daß die Magier bei Nacht von Jerusalem nach Bethlehem gegangen seyen, möchte wenig Widerspruch finden, wenn man bedenkt, daß im Morgenlande häufig zur Nachtzeit gereist wird. Aber es ist auch nicht einmal nöthig, eine solche Reise in der Nacht anzunehmen; man kann auch denken, daß es gerade Abend wurde, als sie in die Nähe Bethlehems kamen, und daß dieser Stern zu dieser Zeit schon ebenfalls in der Nähe Bethlehems am Himmel erschien.

Vers 10 u. 11.

Ἰδόντες δὲ τὸν ἀστέρα. Als sie aber auf die angegebene Weise den Stern gerade ihren Weg durchschneidend über dem Zenith von Bethlehem sahen, freuten sie sich mit der größten Freude, weil sie nämlich jetzt auf das Festeste überzeugt waren, daß sie am rechten Orte seyen.

μεγάλην σφόδρα, sehr groß, d. i. die größte.

καὶ ἐλθόντες, und als sie gekommen waren. Es wird nicht angegeben, auf welche Weise sie das Haus erfahren hatten. Aber durch die Begebenheiten bei der Geburt Christi, welche Lukas erzählt, läßt es sich denken, daß dieses Haus leicht zu erfragen war.

καὶ πεσόντες, und niedergefallen, wie es im Morgenlande Sitte war, nicht bloß auf die Kniee, sondern mit vorgestreckten Händen mit dem ganzen Oberleibe auf die Erde niedergeneigt.

προςεκύνησαν αὐτῷ, brachten sie ihm ihre Huldigung.

Dieses Huldigen war das erste, was sie thaten. Darauf, nachdem dieser erste Act vorbei war, gingen sie hin, nach ihren Schätzen, öffneten sie und brachten her zu dem Kindlein Geschenke: Gold, Weihrauch und Myrrhen.

θησαυρούς, wird gewöhnlich durch Schätze übersetzt; es ist aber eigentlich der Ort, oder das Gefäß zum Aufbewahren und

Sammeln einer Sache, also die Vorrathskammer, oder überhaupt der Vorrath, das Gepäck.

χρηματισθέντες κατ' ὄναρ, gemäß eines Traumes beauftragt. *χρηματίζειν* von *χρῆμα*, Ding, Sache, Geschäft, Vermögen, heißt eigentlich Geschäfte machen, im Passiv zum Geschäfte machen gebraucht werden, beauftragt werden, beordert werden. Cf. Luk. 2, 26.

κατ' ὄναρ, heißt wörtlich: gemäß eines Traumes. Worin aber der Traum bestand, wird nicht erzählt; sie konnten aber aus dem Traume schließen, daß sie nicht nach Jerusalem zum Herodes gehen sollten und hielten sich beauftragt, einen andern Weg einzuschlagen.

Vers 13.

Nachdem diese fortgegangen waren, siehe, so erscheint der Engel des Herrn zufolge eines Traumes dem Joseph und spricht: Sobald du erwacht bist, nimm schnell dein Kindlein und seine Mutter und fliehe schnell nach Aegypten, und bleibe daselbst, bis ich es dir sagen werde; denn Herodes steht im Begriff das Kindlein zu suchen, um es zu tödten.

Aegypten war das nächste fremde Land, wo die Herrschaft des Herodes aufhörte und Joseph daher sicher wohnen konnte. Zu Aegypten wurde nämlich schon Arabien gerechnet, und es bedurfte deßhalb nur einiger Tagereisen, um von Bethlehem dorthin zu gelangen. Wahrscheinlich hatte sich Joseph nur über die Grenze des Gebietes begeben, über welches Herodes zu gebieten hatte. Da sowohl diese Entfernung nicht sehr groß war, und da Herodes bald darauf starb, so daß die Zeit der Flucht auch nicht lange dauerte: so läßt sich dies als ein Grund annehmen, warum Lukas diese Begebenheit übergehen und schreiben konnte, daß die Eltern Jesus sich nach seiner Vorstellung im Tempel nach Galliläa begeben hätten.

Vers 14 u. 15.

Dieser aber, sobald er aufgewacht war, nahm das Kindlein und seine Mutter noch in der Nacht und ging fort nach Aegypten und blieb daselbst bis zum Tode des Herodes.

νυκτός, des Nachts. Dieser Beisatz beweist, daß Joseph sogleich nach dem Traum in der Nacht erwachte.

Die Stelle, welche Matthäus hier, V. 15, citirt, ist aus

Hos. 11, 1 genommen. Im Zusammenhang betrachtet, ist es sehr deutlich, daß diese Stelle keine Prophezeihung seyn soll, sondern ein historisches Erwähnen der vergangenen Zeit, um davon etwas abzuleiten. Matthäus aber hält es für eine Prophezeihung, welche durch die Flucht und Wiederzurückkunft Jesu aus Aegypten erfüllt worden sey. Wenn nun auch jene Worte des Propheten keine Weissagung enthalten: so läßt sich doch nicht leugnen, daß sie vollkommen der hier erzählten Begebenheit entsprechen, und daß sie nicht besser erfüllt und ihre einzelnen Worte nicht eigentlicher genommen werden könnten, wenn sie wirklich eine Prophezeihung wären, als eben durch ihre Beziehung auf diese Begebenheit. Denn wenn dort das jüdische Volk Sohn Gottes genannt wird, so ist doch dieses nur im uneigentlichen Sinn zu nehmen, bei Christus aber im allereigentlichsten; und Matthäus konnte daher sehr gut sagen: hier wird vollkommen das Wort des Propheten erfüllt, vollkommener, als durch die historische Begebenheit des Auszugs des jüdischen Volkes aus Aegypten. Mehr will aber auch Matthäus nicht sagen, wenigstens liegt nicht mehr in seinen Worten, wenn man sie einfach und wörtlich übersetzt. Er sagt durchaus nicht, daß dies auf Jesus absichtlich geweissagt sey, sondern er findet hier nur eine vollkommene Erfüllung der Worte des Propheten, die an sich gar keine Weissagung waren.

Vers 16.

τότε, ist eine sehr ungenaue Bestimmung. Es heißt im Allgemeinen: damals, um diese Zeit, und es soll hier das Gleichzeitige mit dem kurz Vorhergehenden, nämlich mit der Flucht nach Aegypten, ausdrücken. Es ist jedoch hiermit nicht gesagt, daß die Handlung des Herodes sogleich in demselben Augenblick geschah, sie kann vielmehr erst nach Verlauf von einigen Monaten geschehen seyn.

ἐμπαίζω, ich spiele auf etwas, ich mache mich lustig über etwas, ich verspotte, hintergehe.

ἐν πᾶσι τοῖς ὁρίοις αὐτῆς, in allen ihren Grenzen, d. h. in ihrer ganzen Gemarkung. Das Wort *ὅριον*, als Diminutiv von *ὅρος*, zeigt an, daß diese Gemarkung nur sehr klein war.

ἀπὸ διετοῦς καὶ κατωτέρω, vom Zweijährigen an und abwärts. Es fällt auf, daß Herodes auch zweijährige Kinder tödten ließ. Man denkt sich gewöhnlich das Alter der zweijährigen Kinder als

zu sehr entfernt liegend von der Zeit der Geburt Christi. Allein ein zweijähriges Kind ist hier nicht in dem Sinne gemeint, daß es schon volle zwei Jahre zurückgelegt habe und im dritten Jahre stehe, sondern, daß es im zweiten Jahre steht. Da nun die Magier erst im Anfange des Jahres 752 a. u. c. nach Jerusalem gekommen sind und die Ermordung der Kinder gewiß erst einige Monate später, vielleicht erst gegen das Ende dieses Jahres befohlen und ausgeführt wurde; da aber Jesus schon im vorhergehenden Jahre geboren wurde und sein Stern wohl schon einige Zeit vor seiner Geburt erschienen ist: so mußte Herodes, um in seiner Grausamkeit sicher zu seyn, alle Kinder, welche im Jahre 751 a. u. c. geboren wurden, tödten lassen. Die am Anfange des Jahres 751 a. u. c. geborenen Kinder waren aber gerade damals zur Zeit der Ermordung über ein Jahr alt und standen in ihrem zweiten Jahre, oder waren zweijährig.

Dieses Kindermords gedenket sonst kein gleichzeitiger Schriftsteller, als Macrobius, ein heidnischer Schriftsteller, welcher einige Zeit nachher gelebt hat. Die Ursache dieser Verschwiegenheit liegt theils darin, daß doch nur wenige Kinder, etwa 6 — 8, das Leben verloren, weil es in solchen kleinen Dörfchen nie mehr Kinder von einem solchen Alter und männlichen Geschlechts giebt; theils darin, daß Herodes genug andere Gräuelthaten begangen hatte und gerade zu dieser Zeit kurz vor seinem Tode fortwährend beging, und daß er diese That wohl so heimlich als möglich verrichten ließ.

Macrobius erwähnt, daß er gleichzeitig seinen eigenen Sohn habe umbringen lassen, und daß Augustus, als er davon Nachricht erhalten hatte, gesagt habe: er wolle lieber des Herodes Schwein, als dessen Sohn seyn. Es muß jedoch hierbei bemerkt werden, daß Herodes seinen Sohn Antipater mehrere Wochen später, 5 Tage vor seinem Tode, habe umbringen lassen, als alle Hoffnung seines Lebens aus war; die Kinder zu Bethlehem aber, noch ehe er krank wurde, etliche Wochen vor seinem Tode.

Die Worte des Macrobius heißen: Cum audisset (Augustus), inter pueros, quos in Syria Herodes rex Judaeorum *infra bimatum* jussit interfici, filium quoque ejus occisum, ait: melius est Herodis porcum esse quam filium. Saturn. II, 4. Augustus spielt hier an auf den Gleichklang der Worte *ὕς*, das Schwein, und *υἱός*, der Sohn.

Vers 17 u. 18.

Damals wurde der Spruch des Propheten Jeremias erfüllt, der sagt: eine Stimme wurde in Rama gehört, viel Weinen und Klagen und Jammern. Rahel beweint ihre Kinder und wollte sich nicht trösten, daß sie nicht mehr sind.

Die Stelle, welche hier citirt wird, ist Jer. 31, 15. Das ganze Kapitel ist unstreitig weissagend und besonders auf den Messias. Gerade die citirte Stelle aber bezieht sich nicht auf den bethlehemitischen Kindermord, sondern auf die Vernichtung des jüdischen Volkes und besonders gerade der beiden Stämme Juda und Benjamin, welche das letzte jüdische Reich ausmachten. Rama war eine Hauptstadt im Stamme Benjamin, 6 römische Meilen nördlich von Jerusalem. Der Prophet nennt gerade diesen Ort, der für den einen Theil des jüdischen Reiches, für den Stamm Benjamin, von der größten Bedeutung war, und sagt, dort in eurer Hauptstadt wurde eine klagende Stimme gehört, klagend über das Elend, das über das Volk kommen wird. Der parallele Satz erklärt noch deutlicher, was der Prophet sagen will: Rahel, spricht er, eure Stammmutter ist es, von der das Klagen und Weinen und Jammern kam, Rahel beweinte ihre Kinder und wollte sich gar nicht trösten, konnte nicht aufhören, denn es ist aus mit ihnen, ihr Untergang ist unwiderruflich.

Da nun Rahel, als sie auf der Reise bei der Geburt Benjamins in der Gegend von Bethlehem starb, auch in Bethlehem begraben wurde (cf. 1 Mos. 35, 16 — 20 u. 48, 7): so kann man annehmen, daß im parallelen Satze der Stamm Juda besonders angeredet sey, wie im ersten Gliede des Parallelismus besonders der Stamm Benjamin.

Diesen Sinn giebt die historische Erklärung jener Stelle des Jeremias. Wenn nun auch dieser Vers eine ganz andere Beziehung hat: so ist doch nicht zu leugnen, daß besonders der letzte Theil desselben, wenn man ihn einzeln und abgerissen betrachtet, sich sehr gut auf den bethlehemitischen Kindermord beziehen läßt. Denn Bethlehem war ja der Begräbnißort der Rahel und sie konnte daher sehr gut gedacht werden als gleichsam aus ihrem Grabe jammernd und weinend über das, was bei demselben geschah. Wenn auch die Bewohner Bethlehems nicht von Rahel, sondern von der Lea abstammten, indem sie ja aus dem Stamme Juda waren: so kann

doch Rahel als eine Stammmutter der Juden überhaupt angesehen werden, so daß auch die Bewohner ihre Kinder genannt werden dürfen.

Man kann daher sagen: Matthäus erkennt in dem Jammer und Elend, welches die Bethlehemiten betraf, eine Erfüllung der Worte des Propheten, ebenso wie in der früheren Stelle, V. 15.

Vers 19 u. 20.

Nachdem Herodes geendigt hatte, siehe, so erscheint ein Engel des Herrn zu Folge eines Traumes dem Joseph in Aegypten &c. cf. V. 13.

Herodes soll 3 oder 4 Monate nach dem bethlehemitischen Kindermorde gestorben seyn (cf. Lightfoot) und zwar an einer fürchterlichen Krankheit. Nach Joseph Antiqq. XVII, 8; XVIII, 7; de bello Jud. XVIII, 21 und Euseb. H. E. 18, soll er ein zehrendes Fieber mit der unersättlichsten Eßlust gehabt haben. An den Gedärmen soll er große Schmerzen gelitten haben, an besonderen Orten seines Leibes sollen Geschwüre voller Würmer und Läuse ausgebrochen seyn und bei lebendigem Leibe soll er zu faulen angefangen haben. Nichtsdestoweniger hat seine Grausamkeit nicht nachgelassen, sie schien vielmehr in dieser Krankheit noch fürchterlicher geworden zu seyn. Denn unter Andern ließ er kurz vor seinem Tode noch die vornehmsten Juden nach Jericho bringen, wo er krank lag, und dort gefänglich einsperren und ließ sich von seiner Schwester Salome und ihrem Manne Alexa schwören, daß sie dieselben nach seinem Tode wollten umbringen lassen, damit eine Trauer im Lande entstünde. Dieser Eid wurde jedoch nicht gehalten.

τὴν ψυχήν, die Seele, steht hier als Prinzip des Lebens, oder als das Leben selbst. Ebenso wird dieses Wort gebraucht K. 6, 25.

τεθνήκασι, sie sind gestorben, nämlich alle die, welche ebenso, wie Herodes dasselbe gethan hätten, oder auch mit Herodes in einem Plane gestanden hatten. Dies waren aber die Söhne des Herodes, von welchen Herodes 5 Tage vor seinem Tode den Antipater tödten ließ, welcher selbst wieder vorher 2 seiner Brüder ermordet hatte. Die anderen Söhne des Herodes, Philippus, Antipas und Archelaus, welche noch am Leben blieben, hatten kein solches Streben. Archelaus erhielt nach dem Tode seines Vaters Judäa, Idumäa und Samarien. Antipas erhielt Galiläa und Philippus

Ituräa und Trachonitis. Nachdem aber die Juden öfters über die Grausamkeit des Archelaus bei dem römischen Kaiser sich beklagt hatten, wurde er endlich, nachdem er 10 Jahre regiert hatte, nach Vienne in Gallien verwiesen, so daß, als Jesus 12 Jahre alt war, kein Nachkomme des Herodes und überhaupt kein Fürst außer dem römischen Statthalter über Judäa regierte.

Vers 22.

Als er aber hörte, daß Archelaus anstatt des Herodes, seines Vaters, über Judäa regiere, fürchtete er sich, dorthin abzugehen; aber beauftragt zu Folge eines Traumes ging er fort in das Gebiet Galiläa's.

Was hier erzählt wird, muß im israelitischen Lande selbst vorgefallen seyn (cf. V. 21). Wahrscheinlich hörte Joseph dieses in Idumäa, welches zu dem israelitischen Lande gerechnet wurde, und ebenfalls unter der Herrschaft des Archelaus stand.

Vers 23.

Und angekommen ließ er sich wohnhaft nieder in eine Stadt, mit Namen Nazaret, damit erfüllt würde, was durch die Propheten gesagt worden ist, daß er Nazoraios wird genannt werden.

Diese Stelle findet sich nirgends in den Propheten. Aber Matthäus stellt es auch nicht so dar, daß man eine einzelne Stelle suchen könnte, indem er sagt: durch d i e Propheten. Man kann die Worte des Matthäus durchaus nicht anders auslegen, als daß sie die Bedeutung haben: durch die Propheten werde Christus der Namen Nazoraios beigelegt, oder besser: Christus sey Nazoraios zu nennen. Es fragt sich demnach nur: wo findet sich eine Stelle, in welcher Christus der Name Nazoraios beigelegt wird, oder, wo von ihm ausgesagt wird, er sey so zu benennen? Um diese Frage zu entscheiden, fragt sich aber vorerst: Was heißt Nazoraios? Matthäus setzt offenbar die Bedeutung dieses Wortes mit der Bedeutung des Namens der Stadt Nazaret in die engste Beziehung, jedoch nicht solchergestalt, daß man Nazoraios als Bewohner von Nazaret übersetzen könnte. Das nomen gentile wäre *Ναζαρηνός*, cf. Luk. 4, 34, oder *Ναζαραῖος*, wie in mehreren Handschriften bei Mark. 10, 47 zu lesen. Die Stadt Nazaret hat nun ihren Namen vom hebräischen נֵצֶר, Zweig, Sprößling, daher

Nazaret, נצרת, Zweigwerk, Gebüsch, Reiswerk, oder auch Anlage von Sprößlingen, Plantage, Colonie, bedeutet.

Ναζωραῖος kann aber nur vom hebräischen Zeitworte נָצַר und zwar von dem Participium passivum נָצוּר herkommen. Da nun נָצַר auch: verbergen, verstecken und dadurch bewahren, oder einstecken, heißt, so kann נָצוּר eingesteckt heißen und zwar in dem Sinne, wie junge Pflanzen eingesteckt werden. נָצוּר könnte daher auch die Bedeutung von Setzling, oder junge eingesetzte Pflanze, Pfropfreis ꝛc. haben; und in dieser Bedeutung kommt es wirklich im Jesaias K. 49, 6 vor: נְצוּרֵי יִשְׂרָאֵל, Zweige Israels, Pfropfreise, oder Stammbäume, Stämme Israels; virgultum Israelis, übersetzt der Syrer.

Ναζωραῖος wäre demnach einer, der zu dem Setzling, zu der jungen Pflanze, gehört, ein Sprößlingsartiger, ein Sprößling. Dadurch wird aber dieses Wort dem Sinne nach einerseits gleichbedeutend mit dem nomen gentile *Ναζαρηνός*, oder *Ναζαραῖος*, indem ja Nazaret auch eine junge Anlage bedeutet; andererseits aber erhält es noch eine weitere, von dem Namen der Stadt Nazaret ganz unabhängige Bedeutung eines Sprößlings. Bedenkt man nun den Gleichklang der Worte *Ναζαραῖος* und *Ναζωραῖος*, so erhellt daraus, daß das Wort *Ναζωραῖος* sehr prägnant sey, indem es außer der größten Aehnlichkeit des Namens, auch wirklich einen der von Nazaret gebürtig ist und zugleich einen Sprößling bedeutet.

Kehren wir jetzt zur Beantwortung unserer obigen Frage zurück, welche also lautete: wo findet sich eine Stelle im A. T., in welcher Christus der Name Nazoraios beigelegt wird, oder wo von ihm gesagt wird, er sey Nazoraios zu benennen? so wird diese Frage jetzt in diese verwandelt: wo findet sich eine Stelle, in welcher Christus der Name Sprößling beigelegt wird, oder wo von ihm ausgesagt wird, er sey Sprößling zu benennen? Eine solche Stelle findet sich nun allerdings Jes. 11, 1 und zwar eine unleugbar messianische, ebenso Jer. 23, 5; Jes. 53, 2. Außer diesen Stellen giebt es noch andere, welche jedoch mehr bezweifelt werden können, z. B. Zach. 6, 12; 3, 8. Diese Weissagungen der Propheten, in welchen Christus ein Zweig, ein Sprößling genant wird, und die Bedeutung des Namens Nazaret und das nomen gentile *Να-*

ραῖος schwebt dem Matthäus vor und er vereinigt alle die verschiedenen Vorstellungen in dem einen Worte Ναζωραῖος, welches für sie alle gelten kann und auch im Aeußeren auf das Genaueste paßt.

Dieser prägnante Name Ναζωραῖος scheint bei den Jüngern Christi üblich geworden zu seyn, weil er so viele Erinnerungen in ihnen erregte. Daher nennt auch Petrus Act. 4, 10 Christus ὁ Ναζωραῖος, ebenso Mark. 10, 47; Luk. 18, 37 rc.; da dieser Name doch nicht das eigentliche nomen gentile ist.

Luk. 2, 41—52

Luk. 2, 41 — 52.

Nachdem Lukas im Vorhergehenden, V. 39 u. 40, kurz berichtet hatte, daß die Eltern des Herrn sich nach Galiläa begeben und dort sich häuslich niedergelassen hätten: so erzählt er jetzt eine Begebenheit, welche in die Zeit ihres dortigen Aufenthaltes fällt, und, da sie ebenfalls in der ersten Jugend Christi vorfiel, sich an die von Matth. Kap. 2 erzählte Begebenheit anschließt.

ἐτῶν δώδεκα, V. 42, von 12 Jahren. In diesem Alter durften die Knaben zuerst die Reise nach Jerusalem auf das Osterfest mitmachen.

κατὰ τὸ ἔθος τῆς ἑορτῆς, nach der Sitte des Festes. Dies bezieht sich besonders auf den vorhergehenden Satz: ὅτε ἐγένετο ἐτῶν δώδεκα. Es ist hiermit die Sitte gemeint, daß die Knaben, wenn sie 12 Jahre alt waren, zum erstenmale mit ihren Eltern auf das Fest nach Jerusalem zogen. Nach dieser Sitte zogen jetzt die Eltern des Herrn ebenfalls nach Jerusalem, d. h. sie nahmen den 12jährigen Knaben mit sich, was Lukas nicht ausdrücklich erzählt, obgleich es in der ganzen Erzählung vorausgesetzt werden muß.

καὶ τελειωσάντων τὰς ἡμέρας, V. 43, und nachdem sie die Tage vollendet hatten, d. h. nachdem sie Alles erfüllt hatten, was an den Tagen der Ostern nach dem Gesetze zu erfüllen ist.

νομίσαντες αὐτὸν ἐν τῇ συνοδίᾳ εἶναι, V. 44, in der Meinung aber, daß er in der Reisegesellschaft sey. Zu dieser Meinung konnten die Eltern leicht kommen, da beide getrennt von einander zogen, Maria bei dem Zuge der Weiber und Joseph bei dem Zuge der Männer sich befand. Die Kinder pflegten bald bei der Mutter, bald bei dem Vater sich aufzuhalten.

ἦλθον ἡμέρας ὁδόν, V. 44, sie zogen fort eine Tagereise. Diese erste Tagereise von Jerusalem war immer die schwächste, weil man sich vorher erst zum Zuge zusammenordnen mußte. Sobald man des Abends am Ruheorte angekommen war, begaben sich die Verwandten wieder zusammen, und hiebei fand es sich nun, daß der Knabe Jesus fehlte.

Luk. 2, 41—52

μεθ' ἡμέρας τρεῖς, V. 46, nach 3 Tagen. Diese Zeit ist von der ersten Abreise von Jerusalem an gerechnet. Am ersten Tage zogen sie von Jerusalem ab, am zweiten kehrten sie dorthin zurück, und am dritten fanden sie ihn.

καθεζόμενον ἐν μέσῳ τῶν διδασκάλων, V. 46, sitzend in der Mitte der Lehrer. Es ist hier nicht an das steife Herkommen zu denken, nach welchem die Schüler vor den Lehrern ehrfurchtsvoll dastehen und nur auf deren Fragen zu antworten wagen; sondern es ist hier an das ungenirte Betragen eines wißbegierigen Kindes zu denken, welches die Erwachsenen nach dem, was es gern wissen will, fragt und sich ohne weitere Umstände ihnen naht und sich unter sie mischt. Da die Erwachsenen in dem vorliegenden Falle dem Kinde Red' und Antwort stehen und es unter sich aufgenommen haben und unter sich sitzen lassen, vielleicht gar herzugerufen und sitzen geheißen haben: so muß man ein gewisses Wohlgefallen an der unschuldigen Freimüthigkeit und großen Wißbegierde, so wie an den vernünftigen Fragen und Antworten des Kindes bei ihnen voraussetzen, wie es uns ja die Erfahrung des täglichen Lebens häufig zeigt. Unter den Lehrern, *διδάσκαλοι*, sind hier die Gelehrten der Juden, die Leviten, zu verstehen, welche das Volk unterrichteten.

ἐξεπλάγησαν, V. 48, sie wurden erschüttert, sie fuhren zusammen. Es kann dies sowohl aus Schreck, als auch aus Freude geschehen. Hier ist mehr das letztere vorauszusetzen.

τί ἐποίησας ἡμῖν οὕτως, V. 48, was hast du uns gemacht auf diese Weise? d. h. Was hast du uns durch dieses dein Zurückbleiben im Tempel für Unruhe verursacht? Der folgende Satz: *ἰδού, ὁ πατήρ σου κἀγὼ ὀδυνώμενοι ἐζητοῦμέν σε*, siehe dein Vater und ich suchten dich mit den größten Schmerzen, beschreibt die Unruhe, welche Jesus durch sein Zurückbleiben gemacht hatte.

τί ὅτι ἐζητεῖτέ με; V. 49, Was ist es, daß ihr mich suchtet?

Luk. 2, 41—52 d. h. Wie kommt es, daß ihr mich suchtet? Jesus antwortet mit kindlicher Einfalt, ganz wie ein unschuldiges Kind in unseren Tagen zu antworten pflegt. Er meint in seiner kindlichen Einfalt, seine Eltern hätten vor Allem im Sinne, was er selber im Sinne hatte; er denkt, seine Eltern hätten ganz und gar nur seine Gedanken und fragt deßhalb: wie kommt es, daß ihr andere Gedanken hattet, daß ihr dachtet, ich sey mit der Reisegesellschaft fortgezogen, da ich doch hier geblieben war? Er meint ferner, es sey für ihn nothwendig gewesen, zurückzubleiben, weil seine Wißbegierde hier große Nahrung fand; er habe an dem Orte nothwendig bleiben müssen, der Gottes Wohnung sey, wo Gott beständig verehrt werde, und fragt deßhalb mit derselben kindlichen Einfalt: Wußtet ihr denn nicht, daß ich an dem Orte, der meines Vaters ist, seyn muß?

Die Art und Weise, wie er sich bei der letzten Frage ausdrückt, hat aber etwas sehr Auffallendes und enthält einen sehr tiefen Sinn. Wenn wir von Gott sprechen als von unserm Vater, wenn wir z. B. im Gebete ihn anreden: unser Vater! oder: himmlischer Vater! ꝛc.: so thun wir dies im Bewußtseyn der großen Güte und Treue, Gnade und Barmherzigkeit, welche er uns in allen Stücken in leiblicher und geistiger Hinsicht erwiesen hat. Wir finden keinen schöneren Namen für den, der uns mit solcher Liebe behandelt und so weise für uns sorgt, wir finden Alles an ihm nur väterlich für uns und müssen ihn als unsern Vater ansehen, uns aber als die Kinder seiner Barmherzigkeit und Gnade. Wenn dagegen Christus Gott seinen Vater nennt, so geschieht dies nicht aus eben demselben Grunde. Christus ist nicht ein Sohn aus Gnade und Barmherzigkeit, sondern er ist es seinem Wesen nach, und ebenso ist Gott sein Vater seinem Wesen nach. Dieses Bewußtseyn spricht sich freilich erst in den späteren Jahren, in der Zeit seines öffentlichen Auftretens vollkommen und in seinem ganzen Umfange bei Christus aus, wie uns eine Menge Stellen der Evangelien auf das Bestimmteste beweisen; aber wenn der Knabe Jesus bei der vorliegenden Veranlassung Gott seinen Vater nennt: so dürfen wir dies doch nicht so ansehen, als geschehe dies unbewußt und unbekannt mit der eigentlichen Bedeutung dieses Namens für seine Person. Denn was später in dem Mannesalter mit solcher Bestimmtheit sich äußert, das ist keineswegs erst später entstanden, sondern findet

sich der Anlage nach schon in der ersten Kindheit vor und offenbart sich öfters in einzelnen Momenten wie ein Hervorblicken und Hindurchstrahlen eines noch verhüllten Glanzes durch seine noch rauhe, dunkle Hülle. Wir dürfen keineswegs annehmen, daß die Kinder die Wahrheit, welche sie manchmal aussprechen, so ganz unbewußt und unbekannt mit ihrem eigentlichen Werthe aussprechen und daß sie gar nichts davon verstünden, was sie sagten. Wenn sie es auch nicht in dem Sinne und Umfange verstehen, in welchem es erwachsene Personen verstehen: so haben sie doch auch ihren eigenen Verstand dabei und so kann und wird doch die Wahrheit auch bei ihnen ihre erleuchtende Wirkung ausüben und mit ihren Strahlen den Geist der Kinder erhellen, wenn auch oft nur auf Augenblicke. Das ausgesprochene Wort der Wahrheit ist nicht wirkungslos, und sey auch der Verstand, welcher es aufnimmt, noch so unentwickelt, und ebenso entsteht es auch nicht aus Zufall, sey auch der Mund, der es aussprach, noch der Mund eines Kindes.

Luk. 2, 41—52

Daß Jesus hier Gott seinen Vater nennt, kann als das Durchleuchten des später in aller Klarheit sich aussprechenden Bewußtseyns von seiner hohen Würde angesehen werden. Schon in dem Knaben Jesu ist jenes Bewußtseyn der Anlage nach und in einer dem jedesmaligen Alter entsprechenden Entwickelung enthalten und spricht sich gerade so aus, wie es entwickelt ist, und das, was in reiferem Mannesalter dieselbe Person zum Gegenstande der höchsten Ehrfurcht und Verehrung macht, umgiebt jetzt den Knaben mit dem Schmucke der Liebenswürdigkeit.

καὶ αὐτοὶ οὐ συνῆκαν τὸ ῥῆμα etc., V. 50, und sie selber verstanden nicht die Sache, welche er zu ihnen gesprochen hatte. Die Eltern des Herrn hörten wohl seine Worte und verstanden sie auch gewissermaßen, nämlich nach dem Sinne, welchen sie selber hineinlegten; aber sie verstanden nicht das eigentliche Wesen seiner Worte, oder die eigentlich seinen Worten zu Grunde liegende Idee. Sie dachten sich nur darunter, daß Jesus im Tempel glaubte bleiben zu müssen. Und allerdings hat er das geglaubt, aber den Grund dieses Glaubens und das eigentliche höhere Bewußtseyn des Knaben erkannten sie noch nicht in jenen Worten und verstanden daher auch nicht ihren eigentlichen Sinn.

καὶ ἦν ὑποτασσόμενος αὐτοῖς. V. 51, und er war ihnen

Luk. 2, 41—52 untergeordnet, d. h. ganz und gar gehorsam. Lukas setzt dieses hinzu, um anzudeuten, daß auch in jenem eben erzählten Betragen kein Ungehorsam zu Grunde gelegen habe. Der Knabe Jesus handelte zwar hier nicht nach dem Willen seiner Eltern, aber auch nicht im Gegensatz gegen denselben, nicht seinen Eltern widersprechend und deren Befehlen Trotz bietend, sondern er handelte nach dem reinsten Bewußtseyn und aus dem höchsten Interesse, unbekannt damit, daß dieses höhere Interesse hier den Eltern Schmerzen verursachen würde.

Vierter Abschnitt.

Matth. III, 1 — 17.

Vers 1.

Das ganze dritte Kapitel, welches das Auftreten des Johannes, des Täufers und die Taufe Jesu enthält, entspricht vollkommen dem ganzen dritten Kapitel des Lukas, nur daß dieser noch das Geschlechtsregister bei Erwähnung des Namens und der Taufe Jesu anhängt, welches Matthäus nach seiner Ordnung schon vorher geliefert hatte. Mit der Erzählung dieser Begebenheiten beginnt Markus sein Evangelium und fängt deßhalb jetzt erst an in die Harmonie der Evangelien einzutreten. Es gehört hierher Markus 1, 1 — 11.

Ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκείναις, in jenen Tagen aber; dies ist eine durchaus relative Zeitbestimmung, eben so unbestimmt, wenn man nicht weiß, von welchen Tagen die Rede ist, als bestimmt, wenn man weiß, von welchen Tagen die Rede ist. Matthäus schreibt für solche, welche wissen, von welchen Tagen die Rede ist, und weis't nur darauf hin, in jenen bekannten Tagen. Lukas giebt hier die Zeit genauer an, und erzählt nach Art der Geschichtschreiber, wer damals in den dortigen Gegenden regierte. Aus der Zusammenstellung mit Lukas ergiebt sich, daß jene Tage das fünfzehnte Regierungsjahr des Kaisers Tiberius und das dreißigste Lebensjahr Christi waren.

Lukas erzählt ausdrücklich, daß Johannes im fünfzehnten Regierungsjahre des Kaisers Tiberius aufgetreten sey. Nun werden freilich die Regierungsjahre des Tiberius doppelt gezählt, 1) nach

dem Zeitpunkte, wo ihn Augustus noch während seines Lebens neben sich regieren ließ, oder ihm vielmehr die ganze Regierung anvertraute; und 2) nach dem Zeitpunkte, wo er nach dem Tode des Augustus die Zügel der Regierung allein ergriff, was erst einige Jahre später geschah. Aus der Zusammenstellung mit den folgenden Bestimmungen und der ganzen Chronologie ergiebt sich aber, daß hier die erstere Zählungsweise der Regierungsjahre angenommen ist.

Was die zweite Zeitbestimmung des Lukas betrifft, daß damals Pontius Pilatus über Judäa regierte: so zeigt uns die Geschichte, daß jener oben, Matth. 2, 22, erwähnte Archelaus, der älteste Sohn des Herodes, des Großen, welcher nach dem Tode seines Vaters den südlichen Theil des Reiches, oder Judäa und Samarien erhielt, wiederum von den Römern der Regierung entsetzt und ins Exil verwiesen worden war, weil er schlecht und grausam regiert hatte. Anstatt aber nun die erledigte Regierung einem andern von den Söhnen des großen Herodes, welche damals über den nördlichen Theil des früheren jüdischen Reichs regierten, zu übertragen, schlugen die Römer von jetzt an Judäa und Samarien zur Provinz Syrien und ließen dasselbe von Unterstatthaltern regieren. Pontius Pilatus war der fünfte derselben und stand unter dem damaligen Statthalter von Syrien, Vitellius. Wegen seiner übelen Verwaltung wurde Pontius Pilatus später von Vitellius des Amtes entsetzt und nach Rom zur Verantwortung geschickt.

Die dritte Zeitbestimmung des Lukas giebt an, daß damals noch drei von den früheren Vierfürsten des jüdischen Reiches in der Regierung standen, nämlich 1) Herodes, welcher ein Vierfürst über Galiläa war, 2) Philippus, welcher ein Vierfürst über den östlich von Galiläa bis nach Damaskus zu gelegenen Theil des jüdischen Reiches war, oder über das Land Ituräa, welches aus der Landschaft Batanäa und Auranitis bestand, und über das Land Trachonitis, welches nördlich über Ituräa an Damaskus lag; 3) Lysanias, welcher ein Vierfürst über Abilene war, das nördlich von den übrigen Fürstenthümern in Cölesyrien am Libanon lag und von der Hauptstadt Abila den Namen hatte.

Die beiden erstgenannten Vierfürsten, Herodes und Philippus, waren Söhne des Herodes des Großen. Der Vierfürst Herodes hatte den Beinamen Antipas und ist bekannt durch seine Vermäh-

lung mit der Herodias, seines Bruders Philippus Weib, und durch die Enthauptung des Johannes, des Täufers. Er wurde später ebenfalls der Regierung entsetzt und mitsamt der Herodias nach Vienne in Gallien verwiesen. Der Vierfürst Philippus war der friedliebendste der Söhne des Herodes. Er starb ohne Kinder zu hinterlassen und war bis an seinen Tod im Besitze seiner Regierung geblieben.

Lysanias war ein Enkel des Ptolemäus Minäus, nicht der Sohn desselben, welcher ebenfalls Lysanias hieß und schon vor längerer Zeit von der Cleopatra umgebracht worden war (cf. Jos. Ant. 15, 4, 1). Die Geschichte erwähnt seiner nicht, aber er muß nothwendig angenommen werden und bis auf die Zeit des Kaisers Cajus Caligula regiert haben, da dieser Kaiser erst das Gebiet desselben dem Agrippa schenkte (Jos. Ant. 18, 6, 10, und 19, 5, 1). Vrgl. Süskind vermischte Aufsätze. S. 17 ff.

Die vierte Zeitbestimmung des Lukas erzählt, daß damals Hoherpriester gewesen sey Hannas und Kajaphas. Aus der Geschichte wissen wir, daß schon seit den Zeiten der Makkabäer die gesetzliche Ordnung in der Verwaltung des Hohenpriesterthums und in der Nachfolge in diesem Amte vielfältig gestört wurde. Es war vorgekommen, daß man sich durch Macht und Ansehen das Amt des Hohenpriesters zu verschaffen wußte, daß einer den andern vom Amte stieß, cf. 2 Makk. 4, nnd daß Hohepriester von weltlichen Regenten abgesetzt und andere an ihre Stelle eingesetzt wurden. Von den Zeiten des Herodes, des Großen, an bis zur Zerstörung Jerusalems sind von 28 Hohenpriestern 27 abgesetzt worden. — Nach Josephus wurde Hannas (Josephus nennt ihn Ananus, einen Sohn Seths), von Quirinius, dem Statthalter von Syrien, als Hoherpriester eingesetzt, (cf. Luk. 2, 2), aber wiederum abgesetzt von Valerius Gratus, als dieser unter Tiberius Statthalter über Judäa wurde. An seine Stelle setzte Valerius Gratus den Schwiegersohn desselben, den Kajaphas, zum Hohenpriester ein (Joseph. ant. XVIII, 3, 5), und dieser blieb auch unter der nachfolgenden Statthalterschaft des Pontius Pilatus, wurde aber nach der Absetzung des Pontius Pilatus von dem Statthalter über Syrien, Vitellius, ebenfalls abgesetzt.

Aus diesen historischen Thatsachen ergiebt sich, wie der Ausdruck des Lukas, daß Hannas und Kajaphas zugleich damals

Hohepriester gewesen wären, zu verstehen sey. Wer einmal Hoherpriester war, behielt seinen Namen und seine Würde bei, ohne jedoch die Ausübung des Amtes zu besorgen. Kajaphas war demnach damals der eigentliche Hohepriester, wie es auch die Geschichte der Gefangennehmung Jesu bei dem Evangelisten Johannes, Kap. 11, 49; 18, 13, ausdrücklich bestätigt.

Wahrscheinlich trat Johannes auf zur Zeit des Sommers nach dem Pfingstfeste, einige Zeit vor dem Versöhnungsfeste und Laubhüttenfeste, welche letztere ohngefähr in unsern September zu fallen pflegten. Dies ergiebt sich aus der Beschreibung seiner Lebensweise und seiner Bekleidung (Matth. 3, 4 ff.) und aus der Handlung der Taufe, welche doch auf die beschriebene Weise nur in der wärmeren Jahreszeit vorgenommen werden konnte.

παραγίνεται κηρύσσων = adest praedicans, ist da Johannes, der Täufer, und predigt in der Wüste und spricht ꝛc. Es ist das Ganze im lebhaften Tone nach hebräischer Weise erzählt.

ἐν τῇ ἐρήμῳ τῆς Ἰουδαίας, in der Wüste Judäas. Dies ist derjenige ebene Theil des jüdischen Landes, welcher wegen seiner Unfruchtbarkeit so benannt wurde znm Unterschiede von den fruchtbaren Ebenen, z. B. von der Ebene Israel, oder Esdrelon (Jos. 16, 17; Judic. 4, 6; Joseph. B. J. 3, 4, 1; Antiqq. 5, 1, 22. 8, 2, 3; 15, 8, 5; 1 Makk. 12, 49), welche sich quer durch das Land, vom Gebirge Karmel am mittelländischen Meere bis an das südliche Ende des Sees Genezareth erstreckte, vom Kison bewässert und sehr fruchtbar war. Die wüste Ebene des Landes zog sich an den Ufern des Jordans hin, zwischen dem See Genezareth und dem todten Meere. Sie wird, 2 Sam. 17, 16, das blache Feld der Wüste genannt; an anderen Stellen häufig die Umgränzung des Jordans, *ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου*, כִּכַּר הַיַּרְדֵּן, oder bloß כִּכָּר (1 Mos. 13, 10, 11, 12, 19 ꝛc.; 1 Kön. 7, 46; Matth. 3, 5). Im N. T. kommt sie häufig bloß unter dem Namen, die Wüste, *ἡ ἔρημος*, vor. Vergl. Matth. 4, 1; 11, 7; Mark. 1, 4, 12, 13 ꝛc. In der Zeit des Sommers wurde das Land außerordentlich ausgetrocknet, weil es sehr wasserarm war, und durch die deßhalb herrschende Hitze war es höchst ungesund, hier zu leben. Nur die Gegend von Jericho war ausgenommen, und lag wie eine fruchtbare Oase in dieser Wüste. Denn hier

entsprang eine reichliche Quelle, welche den Boden sehr gut bewässerte und sehr fett machte. Dieser Ort war ein kleines, schmales Thal, ohngefähr ½ Meile breit und 1½ Meilen lang (20 Stadien breit und 70 Stadien lang, Jos. B. J. IV, 8, 2; dagegen sagt Strabo L. XVI, p. 763, daß es 100 Stadien, also etwas mehr als 2 Meilen lang gewesen sey). Ringsum von Bergen umgeben, lag er wie ein umschlossener großer Garten da, welcher die kostbarsten Pflanzen enthielt, unter welchen sich besonders die Dattelpalmen und die Balsamstauden auszeichneten, (vgl. Plin. XII, 25; Justin. hist. XXXVI, 3), und Palästina im Auslande berühmt machten.

In dieser Wüste am Jordan, und zwar zuerst in der Nähe des Städtchens Bethabara (Joh. 1, 28), welches jenseits dem Jordan lag, Jericho gegenüber, und ein Uebergangsort über den Fluß war (der Name Bethabara bedeutet Uebergangsort und kommt her von בַּיִת und עֲבָרָה). Schon im alten Testamente kommt dieser Uebergangsort über den Jordan vor. Vgl. Richter 7, 24; 12, 5, 6. Dieser Ort war sehr gelegen, weil in der Nähe viele Menschen wohnten, besonders die Einwohner von Jericho, von welchen sich auch ein großer Theil zu Johannes begab, und viele bekehrt wurden, (vgl. die Geschichte mit dem Zachäus, Luk. 19, 1 — 10), und ganz besonders wegen der Nähe Jerusalems. Von diesem Orte im Süden der Wüste begab sich Johannes später stromaufwärts bis in die Gegend des Sees Genezareth, in der Nähe des Städtchens Ainon bei Salun, (Joh. 3, 23), nach Hieronymus nur 8 Steinwurf weit von der Stadt Scytopolis. Der Name Ainon bedeutet soviel als Brunnenort. Wahrscheinlich war hier eine heilsame Quelle, welche häufig besucht wurde; und weil hier viele Menschen sich versammelten wegen des Wassers, deßhalb begab sich Johannes hierher.

Vers 2.

Der Begriff der Buße, welche Johannes predigt, umfaßt hier Alles, was vor der Wiedergeburt des Menschen, die erst durch Christi Tod möglich geworden ist, vorhergehen muß. Also gleichsam das Absterben des alten Menschen, aus dessen Tod der neue Mensch erst erstehen kann, oder die Reue und den Schmerz über

die Last der Sünden, welche auf dem Menschen ruht, und die wirkliche That der Ablegung derselben.

Der Grund, warum hierzu der Täufer auffordert, ist, weil die *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* herangenaht sey.

Dieses Himmelreich ist das Reich, oder die Gemeinschaft derer, welche wirklich Buße gethan haben, und neugeboren, wiedergeboren, oder eingetreten sind zu einem neuen Leben, das den Tod überwindet. Dieses Reich ist nur möglich geworden durch Christus, der den Tod überwunden hat. Johannes sah voraus, daß jetzt der Eintritt in ein neues Leben, und die Bildung des Himmelreiches möglich seyn werde, daß die Zeit herangenaht sey, in welcher die Hindernisse zum Anfang des Himmelreiches überwunden werden würden, und predigt deßhalb dem Volke und fordert es auf, sich vorzubereiten auf die nun bevorstehende Verwirklichung des Himmelreiches, indem sie Alles, was hierzu nothwendig wäre, was den Eintritt in dasselbe bedingte, jetzt erfüllen sollten.

Wer hier an etwas Politisches denken kann und sagen, Johannes sey nicht frei von politischen Vorstellungen, der hat nicht viel tiefer, als in die Bücher, geguckt, und weiß eben so wenig von einem politischen Reiche als vom Himmelreich.

Vers 3.

Denn dieser ist der von Jesaias, dem Propheten, verkündigte. Das Participium *ῥηθείς, ῥηθέν*, wird fast ausschließlich für die Verkündigungen der Propheten gebraucht.

γάρ giebt den Erklärungsgrund des Vorhergehenden an, warum nämlich Johannes aufgetreten sey und so gepredigt habe.

Die citirte Stelle ist Jes. 40, 3; eine unstreitig messianische Weissagung.

Ueber die Art und Weise des Citirens ist zu bemerken, daß Matthäus, so wie die andern Evangelisten, diese Stelle wörtlich nach den LXX citiren, was sonst in anderen Fällen, besonders bei Matthäus, nicht geschieht. Die LXX übersetzen jedoch diese Stelle nicht genau, indem sie *ἐν τῇ ἐρήμῳ* zu *φωνὴ βοῶντος* beziehen, was sowohl der richtigen hebräischen Interpunktion zufolge, als auch wegen des Parallelismus zu dem folgenden *ἑτοιμάσατε* gehört. Um den zerstörten Parallelismus wieder herzustellen, läßt sie darauf im zweiten Gliede das Wort בָּעֲרָבָה, in der Oede,

unübersetzt. Durch diese Ungenauigkeit der Uebersetzung, welche durchaus keinen unrichtigen oder widersprechenden Sinn giebt, erhält aber dieser Vers gerade einen viel bestimmteren Charakter und kann gleichsam dem Original zum Commentare dienen.

Markus hat, Kap. 1, 2 u. 3, außer diesem Citate noch ein anderes aus dem Propheten Maleachi, Kap. 3, 1. Es ist dieses dieselbe Weissagung, welche Christus selber auf den Täufer Johannes angewendet hatte, cf. Matth. 11, 10, und Luk. 7, 27, und auf welche der Engel bei der Verkündigung der Geburt des Johannes angespielt zu haben scheint. cf. Luk. 1, 17, 76.

Lukas dagegen hat, Kap. 3, 4 — 6, noch die folgenden Verse des Jesaias, Kap. 40, 4 und 5, frei nach dem Gedächtnisse citirt, so jedoch, daß man sieht, er hat die Uebersetzung der LXX im Gedächtnisse.

Vers 4.

αὐτὸς δὲ ὁ Ἰωάννης. Er selbst aber, der Johannes, oder dieser aber, der Johannes, hatte sein Gewand von Kamelshaaren, d. h. er hatte sich sein Gewand gewählt. Denn eine solche Tracht gehörte nicht unter die gewöhnlichen, besonders trugen sich nicht die Priester auf solche Weise. Es war vielmehr eine außergewöhnliche Tracht, wie nur ganz außerordentliche Menschen, Propheten u. dgl. sie etwa sich wählten. Eine solche Tracht hatte unter andern Elias, cf. 2 Kön. 1, 8.

Von Kamelshaaren wurden damals große gröbere, besonders dunkelfarbige, schwarze Zeuge gewoben.

Der lederne Gürtel um die Lenden war aber nothwendig, um das Gewand zusammen zu halten.

ἀκρίδες sind die großen eßbaren Heuschrecken, welche noch jetzt als Nahrung armer Leute dienen, uud entweder frisch oder geröstet gegessen werden.

μέλι ἄγριον, wilder Honig, welcher von wilden Bienen in Bäumen, Felsen und Erdhöhlen zubereitet wird.

Vers 5.

Τότε, damals, nämlich, als er so zu predigen anfing.

Matthäus zählt bloß Bewohner der nächsten Umgegend auf, welche zu Johannes hingingen. Dies mag wohl am Anfange statt

gefunden haben; später, als der Ruf des Johannes sich weiter verbreitete, kamen auch aus anderen Gegenden Leute zu ihm.

Vers 7.

Als er aber sah, daß viele der Pharisäer und Sadducäer herzukamen zu seiner Taufe, sprach er zu ihnen: Ihr Ottergezüchte, wer hat euch heimlich zu verstehen gegeben, zu fliehen vor dem bevorstehenden Zorn?

Diese harte Sprache setzt voraus, daß die Menschen, an welche sie gerichtet war, die gewöhnliche Sprache des Täufers, seine Predigt zur Buße nicht beachteten, nicht Buße thaten und dennoch zu ihm kamen, um sich taufen zu lassen. Sie hielten die Taufe für ein magisches Mittel, um in das Himmelreich, welches Johannes als ganz nahe bevorstehend verkündigte, aufgenommen zu werden; sie glaubten mittelst dieser Taufe, wenn sie von Johannes zur Taufe zugelassen würden, in ihrem alten Leben verharren zu können, und mit aller ihrer Sündhaftigkeit dennoch ein Glied des Himmelreichs werden zu können. Daß dieß das Verhältniß war, in welchem diese Leute zu Johannes standen, sieht man auch aus den folgenden Versen, in welchen Johannes ihnen nochmals anräth, Buße zu thun ꝛc.

Die Leute selbst, welche Johannes so anredete, werden Pharisäer und Sadducäer genannt. Dies waren zwei der bedeutendsten Sekten der Juden. Die Pharisäer haben ihren Namen von פָּרוּשׁ, abgesondert, und zwar deßwegen, weil sie sich für besser, frömmer hielten, als die anderen Juden, und weil sie sich deßhalb von den andern absonderten. Sie hielten sehr strenge auf die Beobachtung des Gesetzes und hatten für alle zweifelhaften Fälle, oder für solche, welche durch das mosehische Gesetz nicht bestimmt waren, ihre strengen Satzungen und zeichneten sich daher im Beten, im Fasten, im Verzehnten, in der Kleidung, im Waschen und Reinigen vor den anderen Juden aus; waren aber meisten Theils, wie es in der Natur des nicht wiedergeborenen Menschen liegt, nur im Aeußern so gesetzmäßig und heilig, oder erheuchelten nur ihr Besserseyn und ihre Tugendhaftigkeit. Sie mögen ohngefähr 100 Jahre vor Christus entstanden seyn und zwar wahrscheinlich aus den alten Hasidäern, welche sich von den Andern absonderten und für das Gesetz eiferten.

Die Sadducäer bildeten, wenn man die Sache äußerlich betrachtet, gerade den Gegensatz gegen die Pharisäer. Sie übertraten sehr leichtfertig die Gesetze, verwarfen alle Satzungen, glaubten weder an eine Auferstehung, noch an Engel, noch an den Geist; cf. 22, 23. Mark. 12, 18; Ap. Gesch. 4, 1; 23, 8.

Sie sollen ihren Namen von einem gewissen Sadoc erhalten haben, welcher der Urheber dieser Ansichten war.

τίς ὑπέδειξεν, wer hat euch angezeigt. Das *ὑπό* in der Composition ist sehr zu beachten. Es kann zweierlei anzeigen; entweder das heimliche Verrätherische, oder das heimliche Betrügerische. Im ersteren Falle wäre es zu übersetzen: wer hat euch heimlich zu verstehen gegeben, angerathen; im zweiten Falle: wer hat euch weißgemacht, nämlich daß ihr auf diese Weise durch die Taufe entfliehen könntet.

Markus hat nichts von dieser Anrede an die Pharisäer und Sadducäer. Lukas dagegen hat wohl die Anrede, giebt aber nicht die Charakterisirung der Personen, welche auf diese Weise angeredet wurden, was zum Verständniß jener Worte nothwendig verlangt wird. cf. Luk. 3, 7 — 9. Außerdem aber hat Lukas in den folgenden Versen, V. 10 — 14, noch einige andere Reden des Täufers Johannes, welche Matthäus nicht hat, und wobei er jedesmal genau angiebt, was es für Personen waren, zu welchen Johannes so sprach, und was die Veranlassung zu den Worten des Johannes gewesen sey. Als Veranlassung zu den Worten des Johannes giebt er jedesmal eine Frage der angeredeten Personen an. Vgl. V. 10, 12, 14.

Die zuerst angeredeten Personen werden bloß mit dem Namen: die Haufen, *οἱ ὄχλοι*, bezeichnet. Unter dieser allgemeinen Bezeichnung hat man sich auch nur im Allgemeinen das Volk, oder die Menschen vorzustellen, welche keinen besondern Stand im Staate hatten und keiner besondern Sekte angehörten; die gemeinen Leute, wie man zu sagen pflegt.

Aus der Antwort, welche Johannes diesen Leuten giebt, V. 11, muß man schließen, daß wirklich seine Predigt zur Buße bei ihnen Eindruck gemacht hatte, daß sie wirklich Buße thun wollten, und daß sie in der Absicht zu Johannes kamen, um von ihm auf den rechten Weg gewiesen zu werden, da die Schriftgelehrten sie auf einen sehr unrichtigen Weg hinführten. Aus der ganzen Antwort

des Johannes hat uns aber Lukas nur ein Paar Sentenzen aufbehalten, welche sowohl die Art und Weise seines Vortrags etwas verdeutlichen, als auch die Art und Weise, wie er jene Leute auf den rechten Weg hinwies. Johannes spricht zu ihnen: „Wer zwei Kleider hat, der theile mit dem, der nichts hat; und wer Speise hat, thue ebenso." Dieser speciellen Ermahnung liegt zu Grunde das Gebot der Nächstenliebe. Man kann also sagen, Johannes habe ihnen geantwortet: „Ihr sollt euern Nächsten lieben, wie euch selbst;" aber er habe dies auf eine solche Weise gethan, daß er dieses allgemeine Gebot auf die besonderen Fälle und Verhältnisse anwendete, in welchen gerade jene Leute lebten. Da nun nach dem Ausspruche Christi gerade dieses Gebot ganz gleich ist dem anderen Gebote: „Du sollst Gott deinen Herrn lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, und mit allen deinen Kräften;" und da in diesen beiden Geboten das ganze Gesetz und die Propheten hangen: so kann man auch sagen, Johannes habe ihnen anempfohlen, das ganze Gesetz richtig zu beobachten und zu erfüllen, und habe ihnen die richtige Erfüllung an einzelnen, aus dem täglichen Leben gegriffenen Beispielen gezeigt.

Die darauf, V. 12, erwähnten Personen werden τελῶναι genannt. Sie bildeten also einen bestimmten Stand im Staate. Es wird aber ausdrücklich von ihnen gesagt, daß sie gekommen seyen, um sich taufen zu lassen, und aus der Art und Weise ihrer Frage, so wie aus der Antwort des Johannes muß man ebenfalls schließen, daß es ihnen Ernst mit der Buße war, und daß sie wirklich auf einen besseren Weg wollten hingewiesen seyn.

Die ihnen von Johannes ertheilte Antwort: „Thut nichts mehr, als was für euch angeordnet ist," V. 13, d. h.: Nehmet nicht mehr Abgabe, als wie viel euch erlaubt ist, für euch zu nehmen, ist wieder ganz von derselben Art, wie die dem Volk, V. 11, ertheilte Antwort. Johannes ermahnt hier wiedernm zur Erfüllung des Gesetzes, und weis't ihnen die richtige Erfüllung desselben nach an einem, aus dem Kreise ihres täglichen Lebens genommenen Beispiele.

Die zuletzt, V. 14, erwähnten Personen werden mit dem Namen στρατευόμενοι bezeichnet, worunter man im Allgemeinen solche Menschen zu verstehen hat, welche mit der executiven Gewalt bekleidet sind. Auch von diesen kommen etwelche aus Antrieb ihres Herzens

zu Johannes und verlangen, auf den rechten Weg geführt zu seyn. Johannes antwortet ihnen: *μηδένα διασείσητε, μηδὲ συκοφαντήσητε, καὶ ἀρκεῖσθε τοῖς ὀψωνίοις ὑμῶν.* V. 14.

Das Wort *διασείω* heißt eigentlich: durchschütteln, erschrecken, drohen. Es wird im Besondern gebraucht von dem Betragen obrigkeitlicher Personen, welche ihre Macht und Gewalt mißbrauchen zu Drohungen und Bestechungen, welche durch Schrecken-Erregen sich etwas zu verschaffen suchen. Im Lateinischen hat concutere dieselbe Bedeutung. Man kann das deutsche Wort: erpressen, in sehr vielen Fällen als die bezeichnendste Uebersetzung anwenden.

Das folgende Zeitwort *συκοφαντέω* kommt her von *συκοφάντης*, welches einen Mann bedeutet, welcher die Defraudation des Feigengebotes anzeigt (von *σῦκον*, die Feige, und *φαίνω*, zeigen, gebildet). Dieses Gebot bestand darin, daß Niemand Feigen aus dem attischen Gebiete ausführen durfte. Da dieses Gebot an sich gar nicht von der Obrigkeit aufrecht erhalten werden, und von Jedermann sehr leicht übertreten werden konnte, und auch wirklich sehr oft übertreten wurde, so kam es endlich dahin, daß Niemand mehr, selbst die Obrigkeit nicht, dieses Gesetz achtete. Da aber das Gesetz keineswegs aufgehoben war, so konnte ein übelgesinnter Mensch, wenn er Jemanden kannte, der Feigen ausgeführt hatte, diesen verklagen und ihm eine bedeutende Strafe auf den Hals bringen. Nur ganz schlechte Leute bedienten sich dieses Mittels, wodurch sie dem Anderen schadeten, sich selber aber einen kleinen Vortheil von dem Antheil, den sie an der zu erlegenden Geldstrafe hatten, verschafften. Weil nun dieses Betragen so ganz allgemein verhaßt war, so daß selbst von der Obrigkeit ein solcher Angeber verachtet wurde: so erhielt der Name *συκοφάντης* die üble Bedeutung: Chicaneur, Verläumder, niederträchtiger Mensch, dessen Niederträchtigkeit besonders darin besteht, daß er Andern einen Schaden mit dem Anscheine von Recht zufügt, um sich einen kleinen Vortheil daraus zu verschaffen. Das Zeitwort: *συκοφαντέω* heißt nun: ich betrage mich wie ein solcher *συκοφάντης*, ich verübe Unrecht unter dem Schein von Recht, ich bin niederträchtig unter dem Schein von strenger Gesetzmäßigkeit.

τὰ ὀψώνια ist alles Einzelne, was die Beköstigung der Soldaten ausmacht, ihre ganze Löhnung.

Zufolge dieser Worterklärung können wir nun den Sinn der Antwort folgendermaaßen angeben: Erpresset von Niemanden etwas durch die euch anvertraute Macht und Gewalt; verschafft euch nicht auf eine niederträchtige Weise unter dem Scheine, daß ihr die Gesetze befolgt, irgend einen Vortheil, und begnügt euch mit dem euch bestimmten Solde.

Auch diese Antwort entspricht ganz den beiden vorhergehenden. Sie ist ebenfalls die Ermahnung zur Erfüllung des Gesetzes und die Nachweisung, wie gerade sie in ihrem Wirkungskreise das Gesetz richtig erfüllen könnten.

Vers 10.

Schon aber liegt auch die Axt an der Wurzel der Bäume, d. h.: Jetzt ist die Zeit der Entscheidung, die ersehnte Zeit der Gnade ist nun gekommen, das Hinderniß, welches bisher die Hervorbringung der guten Früchte unmöglich machte, wird nun eben aufgehoben; die Zeit der Frucht ist nun gekommen, und es muß sich nun entscheiden, welcher Baum bestehen kann.

Vers 11.

Matthäus fügt die in V. 11 und 12 enthaltenen Worte ohne weitere Erklärung mit der vorhergehenden Rede des Johannes zusammen, und überläßt es dem Leser, den Beweggrund aufzusuchen, wie Johannes dazu kam, so zu sprechen. Einem aufmerksamen Leser wird es nun allerdings nicht schwer werden, den Beweggrund dazu zu finden. Johannes hatte eben gesagt: es sey jetzt das Himmelreich nahe herbeigekommen, und es sey nun Zeit, gute Früchte zu tragen, und hatte überhaupt so gewaltig die Herzen der Menschen erschüttert und mit so kräftiger Rede zur Buße aufgefordert, und den richtigen Weg vorgezeigt. Leicht konnten nun die Menschen durch sein ganzes Betragen und seine Art und Weise zu predigen zu der Meinung kommen: er sey der verheißene Messias, und er sey es auch, der ihnen die Kraft verleihen könne, die so eben an sie gerichteten Forderungen zu erfüllen, und gute Früchte zu tragen. Um dieser falschen Meinung zu widersprechen, fügt er jetzt berichtigend hinzu: Ich zwar taufe euch nur im Wasser zur Buße; der aber nach mir kommt, ist mächtiger, als ich, so daß ich nicht würdig bin, seine Schuhe zu tragen. Dieser wird euch im heiligen Geiste taufen.

Dies ist der Zusammenhang, welcher sich aus der Betrachtung der ganzen Erzählung ergiebt, und dieser Zusammenhang der Begebenheit erklärt vollkommen, wie Johannes zu der in V. 11 und 12 enthaltenen Rede kommen konnte.

Ganz denselben Zusammenhang und Beweggrund giebt uns Lukas an, indem er V. 15 erzählt, daß das Volk wirklich in der angegebenen Meinung stand, und im Stillen überlegte, ob nicht Johannes der Christus, der Messias sey, und daß hierauf Johannes, als er dies bemerkte, so gesprochen habe.

ἐν ὕδατι, ist wörtlich zu nehmen: im Wasser. Man muß hierbei an die eigentliche Bedeutung des Wortes Taufen denken. *βαπτίζειν* heißt aber: öfters untertauchen; und ganz dasselbe bedeutet: taufen, indem es von: tief, herkommt, und also so viel als: Tiefen, in die Tiefe hinabtauchen, bedeutet. Zu dieser Bedeutung paßt aber nicht die gewöhnliche Uebersetzung: mit Wasser, ausgenommen wenn der Ausdruck: mit Wasser untertauchen, so viel heißen kann, als: im Wasser untertauchen, was durch eine etwas gezwungene Interpretation möglich gemacht werden könnte.

εἰς μετάνοιαν, zur Buße; die Buße ist das Ziel, das Höchste, was ich durch meine Taufe bezwecke, Christus aber, der nach mir kommt, bezweckt die Wiedergeburt zu einem neuen Menschen, der mit neuer Kraft ausgerüstet und rein und heilig ist, daher wird dieser euch im Geist und Feuer taufen. Im Geist, nämlich im heiligen, göttlichen Geist, wird er euch taufen oder eintauchen, damit ihr dadurch die Kraft des Geistes empfanget; im Feuer wird er euch taufen, damit ihr gereinigt und geläutert werdet.

Wasser auf der einen Seite, und Geist auf der andern, sind sich einander entgegengesetzt; weil aber der Geist keinen eigentlichen Gegensatz bildet gegen Wasser, so ist sein Bild, das Feuer, noch zu Geist hinzugefügt, ein Bild, welches die Art und Weise der Wirkung des Geistes im Gegensatz gegen das Wasser sehr deutlich macht. Beide nämlich, Wasser und Feuer, wirken reinigend; aber das Wasser nur äußerlich, das Feuer durchdringend; das Wasser nur das alte Leben erregend und stärkend, das Feuer neubelebend und erneuernd.

οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς τὰ ὑποδήματα βαστάσαι, ist ganz griechische Construction, eben so das folgende *οὗ τὸ πτύον ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ*. obgleich letztere noch mehr der hebräischen Construction des אֲשֶׁר

mit nachfolgendem an das Substantiv angehängtem Suffix entspricht. Aber die Griechen gebrauchten ebenfalls das Pronomen relativum ὅς ganz demonstrativ, z. B. καὶ ὅς, ἀκούσας ταῦτα, ἔωσεν αὐτὸν ἐκ τῆς τάξεως, jener, da er dieses hörte, stieß ihn aus der Reihe. S. Buttmann Gramm. §. 113.

Vers 12.

Da Johannes so eben gesagt hat: der nach mir kommt, wird euch neu beleben und reinigen, so führt er nun diesen Ausspruch bildlich aus, hinsichtlich des letzteren Gedankens, des Reinigens und Läuterns, und beschreibt die Art und Weise, wie das Reinigen und Läutern geschehen wird. So wie ein Landmann, ehe er das Getraide aufspeigert, zuerst mit der Wurfschaufel dasselbe reinigt und dann das Gute in die Scheune bringt, die Spreu aber verbrennt mit unauslöschlichem Feuer: ebenso wird Christus die Menschheit reinigen, und was nichts ist, was keine Frucht ist, verbrennen.

Nachdem Lukas ganz ebenso, wie Matthäus, die in V. 11 u. 12 enthaltene Rede des Johannes wiedergegeben, und überhaupt das ganze Auftreten des Johannes in Uebereinstimmung mit Matthäus und Markus, erzählt hat, Kap. 3, 1 — 17, so fügt er jetzt am Ende dieser Erzählung von Johannes nach seiner Gewohnheit noch einen kurzen summarischen Bericht bei über das, was sich noch ferner mit Johannes begeben hat, Kap. 3, 18 — 20. Man vergleiche die vorhergehenden kurzen summarischen Berichte. Luk. 1, 66 u. 80; 2, 39 u. 40; 51 u. 52. Es gehört aber dieser Bericht in die andere Abtheilung zu dem Abschnitte Matth. 14, 1 bis 15, 30.

Vers 13.

τότε, damals, zu dieser Zeit, als nämlich Johannes so predigte.

παραγίνεται, ist da, adest Jesus a Galilaea ad Jordanem apud Joannem, ut baptizaretur ab eo. cf. III, 1. Es ist wiederum sehr lebhafte Rede. Mit Uebergehung der genaueren Umstände erzählt Matthäus nur die Hauptpunkte. Markus und Lukas erzählen noch kürzer, Johannes aber setzt diese Begebenheit ganz als bekannt voraus, und fängt sein Evangelium nach vorausgeschickter Vorrede, (1, 1—18) erst mit den Begebenheiten an, welche nach der Versuchung geschahen. Was nämlich, Kap. 1, 19 — 43, erzählt ist, schließt sich eng an Matth. 4, 11 an.

Die Zeit, wann Jesus zu Johannes gekommen sey und sich habe taufen lassen, ist nicht bestimmt anzugeben, doch kann aus dem Umstande, daß noch andere Juden aus Galiläa damals an den Jordan im Lande Judäa gekommen waren, cf. Joh. 1, 35—52, die Vermuthung entstehen, daß dies zur Zeit eines Festes, und zwar in der warmen Jahreszeit des Sommers geschehen sey. Da nun außer Pfingsten und dem Versöhnungs- und Laubhüttenfest keine größeren Festtage in diese Zeit fielen, Johannes aber wohl schon einige Zeit aufgetreten war, ehe Jesus zu ihm kam: so läßt sich ferner vermuthen, daß Jesus zur Zeit der letzteren Feste, des Versöhnungs- und Laubhüttenfestes, welche in unsern September fallen, getauft worden sey. Zur Zeit dieser Feste gingen immer sehr viele Juden nach Jerusalem; der ganze Monat Tisri war voller Feste; der erste Tag desselben war der Neujahrstag, der 10te der große Versöhnungstag, mit dem 15ten begann das Laubhüttenfest, und dauerte bis zum 23ten. Die Zeit vom Neujahrstage bis zum Versöhnungstag war eine Zeit der Vorbereitung, des Fastens u. s. w. Die Zeit des Laubhüttenfestes war eine Zeit der Freude. Wahrscheinlich war es nun in jener Zeit der Vorbereitung auf den großen Versöhnungstag, daß Jesus getauft wurde.

Vers 14.

Daß Johannes hier Jesus abhält, und spricht: Ich bedarf von dir getauft worden zu seyn, setzt allerdings eine Bekanntschaft desselben voraus; widerspricht aber keineswegs den Worten des Täufers bei Johannes, dem Evangelisten, wo er sagt, daß er ihn nicht gekannt, habe. (Joh. 1, 31). Denn bei Johannes, dem Evangelisten sagt der Täufer nur, daß er nicht aus Verabredung mit Christus so aufgetreten sey, indem er ihn gar nicht gekannt habe vor dieser Zeit, da er ja in Hebron, Jesus aber in Nazaret erzogen wurde; er sey vielmehr einzig und allein auf Befehl Gottes aufgetreten. Bei Matthäus wird aber Alles ganz kurz erzählt, es wird nicht die Zeit noch der Ort genau angegeben, es ist deßhalb anzunehmen, daß auch ebenso die Art und Weise des Bekanntwerdens zwischen Jesus und Johannes fehle, und daß irgend wie Johannes Jesum als den wirklichen Messias damals erkannt habe. Der, welcher die ganze Weltgeschichte mit seinem Geiste umfaßt, welcher so genau weiß, welche Zeit es jetzt ist, daß jetzt der Mit-

telpunkt der Zeiten gekommen sey, der mag wohl ebenso, wie die Propheten des alten Bundes, die einzelne Person in ihrem Werth und in ihrer Würde erkannt haben, ohne daß es eines langen Gesprächs oder vieler Fragen bedurfte. Johannes hat schon vorher bei dem Herankommen der Pharisäer und Sadducäer Proben seines durchschauenden Blickes abgelegt, er wird jetzt, als Jesus herzunahte, nicht erblindet seyn, oder nur weniger seine Kraft besessen haben.

ἐγὼ χρείαν ἔχω, ὑπὸ σοῦ βαπτισθῆναι, muß wörtlicher genommen werden, als bisher häufig geschah: Ich bedarf von dir getauft worden zu seyn; ich habe nöthig, um mein Amt, meinen Beruf wirklich ausführen zu können, von dir vorher getauft worden zu seyn, und wirklich bin ich ja auch von dir getauft worden. Johannes erkennt die ganze Hoheit und Herrlichkeit Christi, er erkennt ihn als Gottes eingebornen Sohn, von dem er die Kraft und den Beruf zum Taufen erhalten habe.

Vers 15.

ἄφες ἄρτι, laß es jetzt zu, erlaube es jetzt; denn so gehört es sich, daß wir alle Gerechtigkeit erfüllen. Christus spricht dies nicht befehlend, sondern bittend.

ἡμῖν, uns; Christus schließt sich hier ein in alle Menschen, und stellt sich hierdurch in seiner Menschheit hin. Der Sinn ist: mir, als Menschen, nachdem ich einmal Mensch geworden bin, kommt es zu, alle Gerechtigkeit zu erfüllen, Alles zu thun, was von den Menschen als Gerechtigkeit und Tugend verlangt wird. Wenn Gott dich zum Vorläufer gesandt und dir aufgetragen hat, die Menschen vorzubereiten und zu taufen: so bin ich nicht ausgeschlossen, so kommt es auch mir zu, getauft zu werden.

τότε, damals, darauf, tum.

ἀφίησιν αὐτόν, er erlaubte es ihm.

Vers 16.

Und als Jesus getauft war, erhob er sich alsbald aus dem Wasser, und siehe: es wurden ihm die Himmel eröffnet, und er sah den Geist Gottes herabfahrend, wie eine Taube und auf ihn kommend.

Es fragt sich hier: wer sah? nach Matthäus sah niemand

Anderes, als Jesus selbst, ebenso nach Markus. Lukas sagt gar nicht, wer dieses gesehen habe, sondern erzählt bloß, was geschehen sey; er erzählt das Geöffnetwerden des Himmels und das Herabfahren des heiligen Geistes als eine Thatsache. Johannes aber berichtet, daß es der Täufer ebenfalls gesehen und ein Zeugniß davon abgelegt habe. (cf. Joh. 1, 19 bis 34). Dieser letztere Umstand, daß Johannes, der Täufer, diese Erscheinung mit wiederholten Worten bezeugt, beweis't, daß es niemand Anderes noch außer ihm gesehen habe, indem sonst dieses Zeugniß unnöthig wäre, wenn es viele Leute gesehen hätten.

Ueberhaupt ist es dem Geiste wesentlich, nicht sichtbar zu seyn, wenigstens nicht vor den Augen der gewöhnlichen Menschen, und man könnte daher schon a priori annehmen, daß wenigstens dieses Herabkommen des Geistes gewiß niemand Anderes, als Christus selbst, und etwa noch Johannes könne gesehen haben. Wenn man dagegen einwirft: ja, der Geist habe sich diesmal sichtbar gemacht und sey in der Gestalt einer Taube erschienen, so steht von dem Allen nichts hier. Es heißt nur: er sey herabgefahren, wie eine Taube, und nicht: er habe die Gestalt einer Taube angenommen. Das ὡσεὶ περιστεράν bezieht sich auf καταβαῖνον, mit welchem es auch verbunden ist. So wie Tauben pflegen herabzufahren aus der Höhe, so, in demselben schönen Fluge, in demselben so sanften und doch so schnellen Schwunge, so ruhig, ohne alles Geflatter, sey der heilige Geist auf Christus herabgekommen. Die Taube dient also bloß zur Vergleichung des Fluges. Ebenso erzählt Markus die Begebenheit, und Johannes läßt den Täufer ganz dasselbe erzählen, er habe den Geist herabkommen sehen, wie eine Taube, wie nämlich eine Taube pflegt herabzukommen.

Dieser Annahme scheint jedoch Lukas zu widersprechen, indem er zu τὸ πνεῦμα ἅγιον noch hinzusetzt: σωματικῷ εἴδει und ὡσεὶ περιστεράν. Daß man aber nicht beide Begriffe σωματικῷ εἴδει und ὡσεὶ περιστεράν, mit einander verbinden dürfe, ist wohl klar. Wenn beide zusammen gehörten, dann dürfte nicht ὡσεί dastehen, sondern es müßte heißen: σωματικῷ εἴδει περιστερᾶς. Aber σωματικῷ εἴδει gehört vielmehr ebenso zu καταβῆναι τὸ πνεῦμα ἅγιον, wobei es auch steht, wie ὡσεὶ περιστεράν; beides ist gleichmäßig auf das Herabkommen zu beziehen. Aber was soll es nun heißen: τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καταβῆναι σωματικῷ εἴδει. Soll nicht ein offen-

barer Unsinn in diesen Worten liegen, so daß dem Geist eine körperliche Gestalt und Figur beigelegt wird, was außer des Unsinns auch noch das Unbestimmteste ist, (denn was ist das: eine körperliche Gestalt?) so können jene Worte nichts Anderes heißen, als: in körperlicher Weise, nach körperlicher Weise, nach Art der Körper, so wie es Körper zu thun pflegen. Beide Begriffe: σωματικῷ εἴδει und ὡσεὶ περιστεράν, bestimmen demnach den Begriff des καταβῆναι genauer. Der heilige Geist ist herabgefahren, so wie Körper zu thun pflegen, wie eine Taube; das erstere σωματικῷ εἴδει ist allgemeinere Bestimmung, das zweite ὡσεὶ περιστεράν ist besonders beschreibende Bestimmung, und Lukas stimmt somit ganz und gar mit den übrigen Evangelisten überein. Nur um noch deutlicher die Sache zu erklären, hat er σωματικῷ εἴδει hinzugesetzt.

Es fragt sich nun ferner: was es heiße: ἀνεῴχθησαν αὐτῷ οἱ οὐρανοί. Daß hier wiederum Alles, was gesehen wurde, nur von Christus und etwa von Johannes gesehen wurde, zeigt schon das αὐτῷ an, und Markus sagt dies noch bestimmter. Johannes schweigt ganz davon. Markus bedient sich des Ausdrucks: εἶδε σχιζομένους τοὺς οὐρανούς, Lukas hat dasselbe Wort, wie Matthäus: ἀνεῳχθῆναι τὸν οὐρανόν. Allgemein zugegeben wird wohl, daß hier kein Aufmachen, wie bei einer Thüre, durch Auseinanderrücken der Theile oder Zurückschlagen derselben ꝛc. gemeint seyn kann. Das Oeffnen kann nur zum Behuf des Herabkommens des Geistes geschehen seyn, und dieser bedarf keiner solchen Thüre. Das Oeffnen ist daher nur von dem Durchlassen der Himmel und von dem Durchgehen des Geistes zu verstehen, und ist keine besondere Vorbereitung, keine vor dem Herabkommen des Geistes vorhergehende Erscheinung. Daher hat es auch Johannes ganz ausgelassen, und läßt den Täufer nur sprechen: ich sah den Geist herabkommen, wie eine Taube.

Vers 17.

Und siehe, eine Stimme aus den Himmeln herab, sprechend: dieser ist mein geliebter Sohn, an welchem ich Wohlgefallen habe.

Die Evangelisten Markus und Lukas erzählen dasselbe, nur weichen sie darin von Matthäus ab, und wahrscheinlich berichtigend, daß sie die Worte in der Form einer Anrede an Christus haben: du bist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe.

Johannes erzählt nichts davon, und läßt auch den Täufer bei jenem Zeugniß über die Taufe Christi nichts davon erwähnen. Daraus, so wie aus der berichtigenden Art, wie Markus und Lukas die Stimmen beschreiben, läßt sich vermuthen, daß wiederum niemand Anderes, nicht einmal Johannes, diese Worte gehört habe, so wie das Vorhergehende niemand Anderes gesehen hat.

Unmittelbar nach der Erzählung der Taufe Jesu, welche gleichsam als die Einweihung zum Antritte seines Amtes anzusehen ist, giebt Lukas das Geschlechtsregister Jesu, und giebt damit zu erkennen, daß er eigentlich jetzt erst von dieser Person reden wolle. Die Hauptsache hinsichtlich dieses Geschlechtsregisters haben wir schon bei der Erklärung des von Matthäus gegebenen vorgetragen, und wir verweisen deßhalb jetzt auf den Abschnitt Matth. 1, 1—17. Lukas giebt den Stammbaum der Maria, und beginnt von der letzten Generation, und führt diese zurück, nicht bloß bis auf Abraham, wie Matthäus, welcher von Abraham ausgeht, sondern bis auf die Schöpfung des ersten Menschen durch Gott. Es steht deßhalb Lukas, wenn er andere Namen in seinem Stammbaum giebt, keineswegs in Widerspruch mit Matthäus, sondern beide ergänzen sich auf das Schönste. Lukas giebt uns einen Stammbaum, welchen Matthäus nicht hat, und der uns doch eben so wünschenswerth ist, als der, welchen uns Matthäus giebt.

Daß Lukas die Stammtafel bis auf die Schöpfung zurückführt, hat seinen Grund darin, daß er sein Evangelium besonders für Heidenchristen schrieb, welche nicht so bekannt mit der ältesten Geschichte waren. Matthäus dagegen schrieb besonders für Judenchristen, welche mit der Vorzeit vor Abraham schon bekannt waren.

Die Stammtafel des Lukas von Abraham an rückwärts bis auf Adam (V. 34 — 38), stimmt überein mit den Stammtafeln, welche vereinzelt im A. T. gegeben werden. Hinsichtlich der Abtheilung von Abraham rückwärts bis Sem, V. 34 — 36, vergleiche man 1 Mos. 11, 10 — 26, womit übereinstimmt 1 Mos. 10, 21 — 25; 1 Chron. 1, 17 — 19, und 24 — 27. Zu bemerken ist hierbei nur, daß der Name *Καϊνάν*, V. 36, welcher als Vater des Sala und als Sohn des Arpharad angegeben wird, sich im hebräischen Original in jenen angeführten Stellen nicht findet, und auch gar nicht in die Chronologie dieser Stellen paßt. (cf. besonders 1 Mos. 11, 10 — 26.) Die griechische Uebersetzung der

LXX dagegen hat diesen Mann in den mosehischen Stellen jedesmal, hat sogar in der Stelle 1 Mos. 11, 10 — 26 eine ganz eigene, durchweg von dem hebräischen Original abweichende Chronologie hinsichtlich des Lebensalters und der Zeit der Geburt jener Männer. In dem ersten Buche der Chronik dagegen, welches sie am Anfange überhaupt etwas verstümmelt wiedergiebt, fehlt der Name *Καϊνάν*, als Sohn Arpharads, und es ist die Stammfolge gerade so wie im hebräischen Original angegeben.

Wie diese Erscheinung zu erklären sey, läßt sich bei den wenigen Quellen der ältesten Geschichte nicht leicht entscheiden. Bekannt ist, daß die griechische Uebersetzung der LXX durchweg in den mosehischen Schriften eine ganz eigene, von dem hebräischen Original sehr abweichende Chronologie befolgt, und nach einem System, welches das Jahr zu 272 $^{123}/_{1000}$ Tagen, oder zu 10 Monaten, den Monat selber zu 27 Tagen, 7 Stunden, 43 Minuten, 4 $^{7}/_{9}$ Sec. ansetzte, die Zeitangaben des hebräischen Originals auf eine sehr gekünstelte Weise zu verändern sich bemüht, so daß nach der Rechnung der LXX die erste Periode der Welt bis zur Sündfluth eine Zeit von 2248, oder sogar 2262 Jahren, statt von 1656 Jahren einnahm. Ob sie bei ihren Abweichungen vom Original gute Quellen benutzte, darüber kann nicht mehr abgeurtheilt werden.

Was den letzten Theil der Stammtafel des Lukas von Sem rückwärts bis Adam betrifft: so stimmt derselbe ganz vollkommen überein mit den Angaben des A. T. Vgl. 1 Mos. 5, 3 32, und 1 Chron. 1, 1 — 4.

Fünfter Abschnitt.

Matth. 4, 1 — 11.

Mit dem fünften Abschnitte beginnen die einzelnen Begebenheiten aus der Zeit des öffentlichen Auftretens Christi. Den Anfang dieser Begebenheiten macht die Geschichte der Versuchung, welcher sich Christus unterzog und welche er auf das Herrlichste überwand. In diesen Abschnitt gehören aus den Evangelien: Matth, 4, 1 — 11; Mark. 1, 12 u. 13; Luk. 4, 1 — 13. Johannes erzählt nichts von dieser Begebenheit, sondern beginnt seine Erzählung erst mit dem, was nach der Versuchung vorfiel. Markus erwähnt dieser Begebenheit nur im Vorbeigehen und sagt bloß, daß Jesus versucht worden sey und die Versuchung überwunden habe. Lukas dagegen hat ganz dieselbe Erzählung wie Matthäus und weicht nur in so fern von diesem ab, daß er die drei verschiedenen Versuchungen in einer anderen Ordnung erzählt, indem er die, welche Matthäus als die zweite giebt, zuletzt, als die dritte setzt. Die Aufeinanderfolge ist bei Matthäus, wie wir bei der Erklärung selber zeigen werden, offenbar richtiger und giebt einen vollkommnen Zusammenhang der Versuchungen. Was den Lukas bewogen haben mag, die Versuchungen zu verstellen, läßt sich nicht so bestimmt angeben. Lukas bindet sich überhaupt nicht an die geschichtliche Aufeinanderfolge und scheint auch hier wenig Rücksicht darauf genommen zu haben. Ob er auf die Angabe des Ortes Rücksicht genommen und die zweite Versuchung deßhalb zuletzt gestellt habe, weil hierbei Jerusalem genannt wird, während in der dritten vielleicht wiederum ein Berg in der Wüste gemeint ist, dies ist sehr zu bezweifeln.

Vers 1.

Τότε, damals, nämlich als er eben getauft worden war. Nach den drei Evangelisten, Matthäus, Markus und Lukas schließt sich die folgende Versuchungsgeschichte eng an die Taufe Jesu an.

ἀνήχθη, er wurde hinaufgeführt in die Wüste. Was unter dem Namen: Wüste, zu verstehen sey, haben wir oben bei Kap. 3, 1 gesehen. Wenn auch nicht bestimmt der Ort angegeben ist, wohin in der Wüste Christus geführt wurde: so giebt doch das Zeitwort durch die Präposition *ἀνά* zu verstehen, daß es von der Tiefe des Jordanthales nach dem Innern des Landes an einem erhabnen Ort gewesen sey; und vergleicht man nun V. 8 und V. 5, so möchte man vermuthen, daß Jesus vom Jordan westwärts nach dem Gebirge Juda hin sich begeben habe, vielleicht in den Theil der Wüste, welcher zwischen Jericho und Jerusalem lag. cf. Josua 16, 1; Luk. 10, 30.

Wenn Markus noch hinzusetzt: *καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων*, und er war bei den wilden Thieren, so will er damit nur anzeigen, daß er sich nicht an den bewohnten Theilen der genannten Wüste aufhielt, sondern an einsamen Orten, in einer solchen Gegend, wo keine Menschen wohnen, sondern nur die Thiere des Waldes sich aufhalten.

ὑπὸ τοῦ πνεύματος, von dem Geiste. Es fragt sich: von welchem Geiste: denn *πνεῦμα*, wenn es keinen adjectivischen Beisatz hat, kann theils den heiligen Geist, theils den eigenen Geist einer jeden Person bedeuten, und wird z. B. mehrmals von Christi eigenem Geiste gebraucht, cf. Joh. 11, 33 (cf. c. 38); Luk. 2, 40. Markus bedient sich des Zeitwortes *ἐκβάλλειν*, von diesem Geiste, und sagt, er habe Christus in die Wüste hinausgeworfen. Daraus läßt sich schon deutlich abnehmen, daß hier nicht der heilige Geist gemeint sey, dessen Amt es nicht ist, die Menschen hierhin oder dorthin zu treiben, noch weniger aber sie einer Versuchung entgegen zu führen, wie Matthäus und Lukas ganz ausdrücklich von diesem Geiste aussagen. Es kann demnach nur Christi eigener Geist seyn, welcher ihn antrieb, in die Wüste hinaufzugehen.

πειρασθῆναι ὑπὸ τοῦ διαβόλου, kann nur den Zweck angeben wollen, welcher von Christus erreicht werden wollte; nämlich, um versucht worden zu seyn von dem Teufel. Man muß hier wiederum streng das Tempus festhalten, es heißt nicht: um versucht zu werden,

sondern: um versucht worden zu seyn, um die Versuchung des Teufels nicht übersprungen, sondern sich ihr unterzogen und sie ganz durchgangen zu haben.

Man werfe hier nur nicht ein, daß es frevelhaft sey, sich in Versuchung zu begeben. Dieses wußte Christus wohl eben so gut, als jeder **Doctor theologiae**, und dennoch that er es hier.

Aber man beachte auch den Unterschied der Person und des Beweggrundes. Christus begeht hier denselben Frevel, den er als eingeborner Sohn beging dadurch, daß er sich erniedrigte und Knechtsgestalt annahm. Er geht nicht aus Muthwillen in die Versuchung, sondern aus Nothwendigkeit, damit er alle Gerechtigkeit erfülle, damit er, selbst auf das Heftigste versucht, dennoch unüberwunden sey, ja im Gegentheil die Versuchung und den Versucher selbst überwinde.

Wenn man diesen Zweck und Beweggrund der ganzen hier erzählten Versuchung, festhält, dann ergiebt sich auch, warum gerade diese speciellen Fälle vom Teufel in Anwendung gebracht wurden. Denn im Besitze irgend einer Gabe, glaubt der Mensch zu seinem eigenen Vortheil und Gebrauch dieselbe verwenden zu können und bedenkt nicht, wozu er sie von Gott empfangen hat. Gerade der Talentvollste, der am meisten mit allen Gaben Ausgestattete ist in dem Punkte am leichtesten zu verführen, daß er versucht wird, seine Gabe zu seinem Vortheil zu gebrauchen. Diese Art und Weise der Versuchung wird an dem gesammten Menschengeschlechte ausgeübt und bringt unaufhörlich zum Falle. Die schönsten Gaben, welche die glänzendsten Tugenden tragen könnten, tragen dadurch nur verderbte Früchte, welche den Keim der Sünde in sich tragen. Und von dieser Art war die erste Versuchung Christi. Er wurde versucht, die Gabe des heiligen Geistes, die vollkommene Allmacht zu seinem Vortheil zu gebrauchen; aber er widerstand dieser Versuchung und überwand dieselbe.

Aber diese erste Versuchung war überwunden durch das Vertrauen auf Gottes Hülfe in der eigenen Hülfsbedürftigkeit; und doch wurde keine Hülfe gesendet. Nahe lag es jetzt, den, der die erste Versuchung überwunden hatte, in eine zweite zu führen, in die Versuchung des Zweifels, welcher der Mensch, der alle Gerechtigkeit zu erfüllen strebt, wenn er in Noth und Elend ist, so leicht unterliegt. Von dieser Art war die zweite Versuchung, womit der Versucher das Streben

Christi, alle Gerechtigkeit zu erfüllen, zum Falle bringen wollte, indem er ihn Gott selbst versuchen ließ. Aber auch dieser zweiten Stufe widerstand Christus und überwand sie durch seine völlige Hingabe an Gott und Ergebung in den Willen desselben.

So völlig auf Gott vertrauend und ihm ergeben, stand jetzt dennoch Christus allein und hatte keine Hülfe von Gott erfahren. Der Gebrauch seiner Macht zu seinem eigenen Nutzen, sowie der Zweifel an Gottes Vorsorge war überwunden und dennoch keine Hülfe da. In solchen Augenblicken, wo die Gerechtigkeit gerade am schönsten strahlt, ist auch die Erhebung am nächsten; gerade der Gerechteste, der sich auf dem Gipfel der Gerechtigkeit befindet und wie eine Sonne der Tugend leuchtet, ist auch am meisten der Gefahr ausgesetzt, sich selbst zu erheben, sich selbst alles Verdienst zuzuschreiben und zu seinem Eigenthum zu machen, was Gottes Gnade ist. Diese Sünde, der eigentliche Fall Lucifers, ist die höchste, feinste Klippe, woran die Gerechtigkeit scheitert, und erst, wer diese überwunden hat, steht am Ziele und verdient, daß er die Krone des Lebens empfange. Diese Krone des Lebens erwirbt sich hier der Herr, indem er auch die letzte Versuchung des Teufels überwindet.

In Uebereinstimmung mit dieser Ansicht von dem Ganzen dieser Begebenheit stehen die Worte des Lukas, wenn er sagt, V. 1: Jesus habe sich in die Wüste begeben, πλήρης πνεύματος ἁγίου, erfüllt von heiligem Geiste. Er schließt sich mit diesen Worten eng an die vorher, Kap. 3, 21 u. 22, erzählte Begebenheit an und giebt zugleich zu verstehen, daß Christus eben, um die Versuchung des Teufels zu überwinden, sich in die Wüste begeben habe, ausgerüstet mit der Kraft des heiligen Geistes, sowie jeder Mensch ausgerüstet werden kann.

Vers 2.

Und als er 40 Tage und 40 Nächte gefastet hatte: so hungerte ihn nachher.

Mit den Worten „und 40 Nächte" will Matthäus anzeigen, daß Jesus gar nichts gegessen habe. Bei dem gewöhnlichen Fasten der Juden wurde des Abends etwas Weniges, einfache, kalte Nahrung genossen. Jesus aber hatte auch dieses nicht gethan. Lukas sagt ausdrücklich, daß er gar nichts genossen habe. Dieses lange

Fasten ist jedoch nichts Uebermenschliches, Moses und Elias haben eben so lange gefastet.

Christus fastete aber, um den ersten und schwersten Schritt zur Erlangung der vollkommenen Gerechtigkeit zu thun, um die Lüste und Begierden des Fleisches, das Gesetz des physischen Lebens ganz in seine Gewalt zu bekommen und dem inneren Menschen den Scepter über den äußeren zu geben.

Es ist jedoch hiermit keineswegs gesagt, daß der Mensch durch Uebung im Fasten sich dahin bringen könnte, daß er gar nichts mehr zu essen brauche, oder überhaupt, daß er es dahinbringen solle; sondern es wird nur hier gesagt, daß er alle seine Lüsten und Begierden, das ganze Gesetz des Fleisches in seine Herrschaft bekommen solle und daß dies durch das Fasten am einfachsten geschehen könne.

Vers 3.

Und als der Versucher zu ihm gekommen war, sprach er: Wenn du der Sohn Gottes bist, sprich, daß diese Steine hier Brod werden.

Wer hier unter dem Versucher zu verstehen sey, ist wohl leicht einzusehen. Es unterliegt wohl keinem Widerspruch, daß hier der Teufel und zwar das Oberhaupt der gefallenen Engel gemeint sey. Aber es fragt sich vor Allem: wie ist dieses Kommen und Versuchen zu denken? Gewöhnlich nimmt man hier eine sichtbare, körperliche Erscheinung des Teufels an, welche sich Jeder nach seinen eigenen Kräften ausmalt, und läßt Christus mit dieser Figur sich unterreden und von derselben geführt werden. Aber diese Annahme ist durchaus willkührlich; es steht durchaus nichts davon in den Evangelien, und es widerspricht der eigentlichen Natur der Dinge, dem Wesen des Teufels ganz und gar. Da nichts Näheres angegeben ist, wie der Teufel gekommen sey und Christus versucht habe, und da Lukas des Kommens gar nicht erwähnt: so kann hierbei nichts Ungewöhnliches vorgefallen seyn, sondern es muß dies auf dieselbe Weise geschehen seyn, wie der Teufel gewöhnlich zu kommen und zu versuchen pflegt. Dies geschieht aber niemals in sichtbarer, körperlicher Gestalt, indem er diese, oder jene Figur annähme und mit dem sinnlichen Ohre vernehmbare Worte in dieser, oder jener Sprache spräche; sondern er spricht die allgemein verständliche

Sprache der Lust, des Verlangens und Begehrens, der ἐπιθυμία, und kommt, wie Geister zu kommen pflegen, wie die Gedanken des Geistes das Weltall durcheilen, oder wie der Geist alle Glieder des Körpers lenkt und bewegt.

Die Versuchung Christi ist, wie jede Versuchung, etwas durchaus Innerliches, ohne jedoch ein Phantasiestück zu seyn; sie geht im Geiste vor sich, wird nicht von der eigenen Phantasie des Menschen gebildet. Obgleich ebenso, wie die Gebilde der Phantasie im Innern des Menschen entstehend, unterscheidet sie sich jedoch dadurch auf das Deutlichste von den eigenen Schöpfungen des Menschen, daß sie ganz unwillkührlich ist. Ohne daß der Mensch die Versuchung bilden will, und selbst gegen seinen Willen steht sie vor seiner Seele.

Vers 4.

Er aber antwortend sprach: Es ist geschrieben: Nicht durch das Brod allein wird der Mensch leben, sondern durch jedes Wort, das durch den Mund Gottes ausgeht.

Der Sinn dieser Worte wird sehr verschieden gefaßt. Gewöhnlich wird das Fut. ζήσεται übersehen und als Praesens übersetzt. Dadurch erhält dieser Ausspurch nur Bedeutung für die Gegenwart und das Wort, welches durch den Mund Gottes ausgehet, hat nur Bezug auf die Erhaltung der Menschen am zeitlichen Leben. Nimmt man aber ζήσεται streng als Fut., so bezieht sich der ganze Ausspruch auf die Zukunft, auf das zukünftige Leben und das Wort, welches durch den Mund Gottes ausgeht, ist alsdann das Mittel zur Erlangung des zukünftigen Lebens, d. i. das Gesetz Gottes, τὰ λόγια τοῦ θεοῦ, wie Paulus im Römerbrief sagt.

ὁ ἄρτος ist demnach die allgemeinste sinnliche Nahrung, welche für alle Nahrung steht; und der Sinn dieses Ausspruchs ist: Nicht durch Essen und Trinken wird der Mensch das ewige Leben sich aneignen, sondern durch das Befolgen der göttlichen Gebote, durch Gehorsam gegen das göttliche Gesetz, und sey es auch das kleinste aller Gebote.

Vers 5.

τότε, tum, sodann, darauf; nämlich nachdem die erste Versuchung überwunden worden war, aber sogleich darauf, ohne lange Unterbrechung.

παραλαμβάνει, er nimmt ihn, und zwar innerlich; denn dieses Wort wird besonders vom Besitz gebraucht, und heißt eigentlich, zu sich, oder in Besitz nehmen. Lukas hat *ἤγαγεν αὐτόν*, er führte ihn; aber nicht ihn bei der Hand nehmend, sondern so wie Geister zu führen pflegen, und wie der eigene Geist Jesu ihn in die Wüste führte, cf. V. 1. Dasselbe gilt von *ἵστησιν αὐτόν*, er stellte ihn.

εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν, diese Bezeichnung für Jerusalem, ist ein Beweis, daß ein aus dem Judenthum Stammender diese Erzählung geschrieben hat. Lukas hat: *εἰς Ἱερουσαλήμ.*

τὸ πτερύγιον, das Flügelchen, ist der hervorstehende Theil des Tempels, der gleichsam zu schweben schien, die Zinne, der Ueberhang.

Vers 8.

εἰς ὄρος ὑψηλὸν λίαν. Welches dieser hohe Berg gewesen sey, ist ungewiß, thut aber auch nichts zur Sache. Es läßt sich leicht vermuthen, daß es einer der höchsten Berge des Gebirges Juda im Süden von Jerusalem in der Wüste gewesen sey.

καὶ δείκνυσιν αὐτῷ etc., und zeigt ihm, d. h. nicht: er läßt sie ihn sehen vor sich; denn dies ist ja wohl von keinem Berge in der Welt möglich; sondern: er stellt ihm vor, führt ihm zu Gemüthe.

Sechster Abschnitt.

Matth. IV, 12 — 17.

Dieser Abschnitt entspricht dem, was Lukas ebenfalls sogleich auf die Versuchungsgeschichte erzählt, in den beiden Versen, Luk. 4, 14 u. 15, und ebenso dem, was Markus ebenfalls in zwei Versen sogleich nach der Erwähnung der Versuchungsgeschichte folgen läßt, Mark. 1, 14 u. 15. Es ist bei allen drei Evangelisten nur ein summarischer Bericht von dem, was auf die Versuchungsgeschichte folgte. Jesus ging also nach der Versuchung, d. i. etwas mehr, als 40 Tage nach seiner Taufe, ohngefähr 1½ bis 2 Monate nach dem Versöhnungsfeste, also ohngefähr im Monat November, nach Galiläa zurück, zog nach einiger Zeit weg von Nazaret mit seiner Mutter und einigen seiner Verwandten, cf. Joh. 2, 12, und ließ sich in Kapernaum, am galiläischen Meere, wohnhaft nieder. Von Allem, was während dieser Zeit vorgefallen war, erzählen uns die 3 Evangelisten, Matthäus, Markus und Lukas nichts. Matthäus und Markus geben bloß den Grund an, warum Jesus aus Judäa nach Galiläa gegangen sey, weil er nämlich gehört hatte, daß Johannes, der Täufer, dem Herodes Antipas übergeben und von diesem gefangen gesetzt worden war. (Vgl. den 5ten Abschnitt der zweiten Abtheilung bei Matth. 14, 3 — 12).

Diese Angabe giebt über die Reise Jesu und seine Niederlassung in Kapernaum den vollkommensten Aufschluß, und läßt auch die Zeit angeben, wann dies geschehen sey. Johannes hatte nämlich gegen den Herodes gesprochen und ihn bitter getadelt; aber er hätte nicht von ihm gefangen gesetzt werden können, wenn er ihm

nicht wäre überliefert worden (παρεδόθη), da ja Herodes weder in Samarien, noch in Judäa etwas zu befehlen hatte. Aber dennoch war Johannes ihm überliefert worden und gewiß nicht mit Wissen des Volkes, welches ihn für einen Propheten hielt (cf. Matth. 14,5); sondern einzig und allein durch die Priester und Schriftgelehrten, welche den hohen Rath bildeten und über solche Gegenstände von dem römischen Landpfleger befragt wurden. Weil nun die Umstände in Judäa von der Art waren, daß Jesus auch nicht für sein Leben sicher seyn konnte, so begab er sich ins Ausland, nämlich in den Theil von Galiläa, welcher nicht unter der Herrschaft des Herodes stand. Er mußte demnach jetzt seinen bisherigen Wohnort Nazaret verlassen, cf. 4, 13, und ging mit seiner Mutter und seinen Verwandten nach Kapernaum, cf. Joh. 2, 12. Aus diesen näheren Umständen, so wie aus Joh. 4, besonders V. 35, läßt sich nun die Zeit, wann sich Jesus nach Kapernaum begab, also bestimmen, daß es am Ende des vierten Monats, d. i. des Tebeth, oder am Anfang des fünften, d. i. des Schebat, also in unserm Januar geschehen sey.

Was aber während der Zeit, welche zwischen die Versuchung Christi und zwischen das Niederlassen desselben zu Kapernaum fällt, geschehen ist, davon erzählen die drei ersten Evangelisten, Matthäus, Markus und Lukas nichts; der Evangelist Johannes aber, welcher schon damals in der ersten Zeit des Auftretens Christi, ihm nachgefolgt war, ist hier ausführlicher und erzählt umständlich, was kurz auf die Versuchung folgte. Es gehören hierher die beiden Abschnitte: Joh. 1, 19 bis 2, 11 und 3, 22 bis 4, 54. Aus diesen Berichten des Johannes ergiebt sich, daß Jesus, nachdem er sich noch einige Tage in Judäa aufgehalten hatte (cf. Joh. 1, 19—43), nach Galiläa gegangen sey (Joh. 1, 44 — 52); und zwar, um an einer Hochzeit in Kana Theil zu nehmen (Joh. 2, 1 — 11). Nach diesem zog er sogleich wieder nach Judäa (Joh. 3, 22—36), wahrscheinlich zur Zeit des Festes der Tempelweihe, am Ende Novembers oder Anfang Decembers, und blieb daselbst, bis daß er hörte, daß Johannes dem Herodes überliefert worden sey, und daß die Pharisäer auch auf ihn auflauerten (Joh. 4, 1 — 54). Und erst jetzt begab er sich ganz aus Judäa weg nach Galiläa, und zwar zuerst nach seiner Vaterstadt Nazaret, dann nach Kana, wo er vorher bei der Hochzeit gewesen war und jetzt den kranken Knecht

des königlichen Dieners, welcher zu Kapernaum wohnte, heilte (Joh. 4, 43 — 54), und von da nach der Stadt Kapernaum im Januar des Jahres 753, wo er sich aber ebenfalls nicht lange Zeit aufhalten durfte (cf. Joh. 2, 12, und im achten Abschnitte der ersten Abtheilung des Lebens Christi, die Unterabschnitte, Matth. 8, 14 — 9, 38).

Nach der Angabe des Johannes, Kap. 2, 12, zogen die Mutter Jesu und seine Vetter (ἀδελφοί), vgl. hierüber unsere Erklärung bei Matth. 13, 53 — 58, mit ihm nach Kapernaum und es wird hinzugesetzt, daß sie nicht viele Tage daselbst geblieben seyen. Diese Angabe bezieht sich auf alle hier genannte Personen, auf Jesus sowohl, als auf seine Mutter und seine Verwandten. Aber alle diese Personen blieben nicht eine gleich lange Zeit daselbst. Wir finden nämlich in den Erzählungen, welche den Aufenthalt Jesu zu Kapernaum betreffen, Matth. 5 — 9, seine Mutter und seine Verwandten gar nicht erwähnt; dagegen wird erst später als Jesus schon wieder von Kapernaum nach Nain gegangen war und wahrscheinlich auch diesen Ort schon wieder verlassen hatte, erzählt, daß seine Mutter und seine Verwandten zu ihm gekommen seyen, um ihn nach seiner Vaterstadt Nazaret abzuholen, cf. Matth. 12, 46—50. Um das Widersprechende dieser Angaben zu beseitigen, muß man annehmen, daß die Mutter Jesu und seine Verwandten, welche nichts für ihre eigene Person von Herodes zu fürchten hatten, nach einem sehr kurzen Aufenthalte zu Kapernaum wieder in ihre Vaterstadt Nazaret zurückkehrten und das Ihrige besorgten, und zwar wahrscheinlich noch vor der Zeit der Bergpredigt, während dagegen Jesus noch längere Zeit zu Kapernaum blieb, bis ihn auch hier der Geist der Verfolgung nicht mehr ruhig wohnen ließ und er sich ebenfalls von da wegbegeben mußte. Vgl. die Anmerkungen zu dem Unterabschnitte, Matth. 8, 14 — 17.

Noch ein Punkt muß hier berücksichtigt werden, nämlich die Berufung der Jünger, welche Johannes in den hierher gehörenden Stellen seines Evangeliums erzählt. Beim ersten Anblick dieser Berufung kann man leicht dazu bewogen werden, hierin einen Widerspruch finden zu wollen mit dem Berichte der drei ersten Evangelisten, welche die Berufung derselben Personen auf andere Weise und als erst etwas später geschehen erzählten. Vgl. Matth. 4, 18—22. Allein die Berufung, welche von den drei ersten Evangelisten erzählt

wird, ist ganz anderer Art, als die von Johannes erzählte. Dort werden die Jünger zu wirklichen Aposteln, zu Menschenfischern, wie sich Jesus ausdrückt, oder zu eigentlichen Mitarbeitern berufen, welche theils das Reich Gottes vorbereiten sollten, so lange Jesus noch lebte, theils aber auch nach dem Tode Jesu das durch diesen Tod gegründete Reich Gottes unter allen Völkern der Erde verbreiten sollten. Von Allem diesem ist jedoch bei der von Johannes erzählten Berufung noch keine Rede. Sie treten hier nur in das Verhältniß der Bekanntschaft mit Jesus; es wird von ihnen noch gar nichts gefordert, sie sollen nur erst mit der Person Jesu bekannt werden und ihn als den verheißenen Messias kennen lernen. Zu diesem Behufe läßt sie Jesus mit sich gehen und nimmt sie mit nach Kana und läßt sich von ihnen überall begleiten, wohin sie ihm nachfolgen wollen. Sie sind bis jetzt nur seine Anhänger, sowie es alle anderen Anhänger Christi sind, sie sind noch keine Gehülfen an dem Werke der Erlösung; sie sind noch immer, was sie vorher waren, nämlich Jünger des Johannes des Täufers, und unterscheiden sich von den übrigen Jüngern des Johannes nur dadurch, daß sie die Bedeutung der Predigt des Johannes, wenn auch noch nicht vollkommen, doch deutlicher verstanden, als die übrigen Jünger des Johannes und an Jesus sich anschlossen, während die übrigen Jünger dieses Mannes noch immer bei ihrem ersten Lehrer blieben und von diesem die Erfüllung der Verheißung Gottes erwarteten.

In diesem Sinne muß man das Verhältniß der ursprünglich johanneischen Jünger zu Christus, während der ersten Zeit ihres Zusammenseyns, kurz nach der Taufe Jesu, auffassen. Alle Zeichen, welche Christus in dieser ersten Zeit thut, dienen nur dazu, um das Zutrauen dieser johanneischen Jünger zu ihm zu erwecken (vgl. die Erzählung von der Hochzeit zu Kana). Aber nichts desto weniger bleiben diese Jünger noch immer auf ihrem früheren Standpunkte stehen, bis sie erst Jesus zu seinen thätigen Gehülfen beruft. Auch die Taufe, welche diese Jünger im Beiseyn des Herrn verrichten, ist nur als die johanneische Taufe anzusehen. Sie handeln hier noch ganz als Jünger des Johannes, und befolgen ganz das Vorbild desselben so wie die übrigen johanneischen Jünger; sie predigen eben so wie diese die Buße und taufen ebenso wie diese auf die Nähe des Himmelreichs.

Aus diesem Gesichtspunkte ergiebt sich auch, wie diese Jünger

wieder an ihre ursprüngliche Beschäftigung als Fischer zurückkehren konnten. Als Jünger des Johannes brauchten sie noch nicht Alles zu verlassen und diesem ihrem Lehrer nachzufolgen und auch als Anhänger Jesu in dem allgemeinen Sinne dieses Wortes war dies noch nicht nöthig. Erst als Jesus sie zu Menschenfischern berief, verließen sie Alles und folgten ihm nach.

Vers 12 u. 13.

παρεδόθη, daß er übergeben wurde. Gerade in diesem Augenblick, oder in dieser Zeit, sollte Johannes übergeben werden; so war es eben beschlossen worden von dem hohen Rathe der Priester und Schriftgelehrten. Johannes war nämlich auf Anfordern des Herodes gefangen gesetzt worden in Judäa, und es mußte erst der hohe Rath beschließen, was mit ihm zu thun sey. Ungerechter Weise wurde beschlossen, daß Johannes dem Herodes selber ausgeliefert werden sollte, so daß also der Kläger in seiner eigenen Sache Richter wurde. Um eine solche Ungerechtigkeit für seine Person zu vermeiden, ging Jesus aus dem Lande nach dem östlichen Galiläa, in welchem der hohe Rath und Herodes keine Macht hatten.

καταλιπών, verlassend, abziehend, wegziehend, eigentlich weggezogen, ausgezogen aus Nazaret.

ἐλθών, fortziehend. Jesus mußte von Nazaret wegziehen mit Allem, was seiner Familie angehörte, damit nicht Herodes an ihm Rache nähme. Cf. Joh. 2, 12.

ἐν ὁρίοις, in den Gemarkungen des Stammes Zabulon und Nephthalim. Diese beiden Stämme gehörten zu dem oberen Galiläa, dem Galiläa der Heiden. Ausser diesen beiden gehörte aber auch noch der Stamm Asser dazu. Aber jene beiden gränzten an einander und zogen sich von dem unteren Galiläa an am Jordan hinauf bis an die Gränzen des Landes.

Vers 15.

Die Stelle, welche hier Matthäus citirt, ist aus Jes. 9, 1 u. 2 (oder nach dem hebräischen Original, 8, 23 u. 9, 1). Matthäus richtet sich aber weder nach dem Original, noch nach der griechischen Uebersetzung der LXX; sondern citirt dem Sinne nach. Wie Matthäus die Stelle giebt, heißt sie wörtlich: „Land Zabulon und Land Nephthalim, Weg des Meeres, Seite des Jordans, Galiläa der Heiden! Das Volk, das in Finsterniß saß, sah ein großes Licht, und

denen, welche im Lande und Schatten des Todes saßen, ist ein Licht aufgegangen."

Man sieht leicht, daß der erste Theil des Citats bloß Wörter sind. Diese Wörter sind aus Kap. 8, 23 des Jesaias nach dem hebräischen Original hergenommen, kommen aber dort in ganz anderer Construction und Verbindung vor. Matthäus hat sie hingesetzt, um zu erklären, welches Volk gemeint sey, von dem er im zweiten Theil seines Citats spricht. Beide Kapitel des Jesaias gehören unstreitig zusammen, oder beziehen sich wenigstens aufeinander, und Matthäus hat deßhalb ganz Recht, wenn er das Volk, das in Finsterniß sitzt, für diese Bewohner Zabulons und Nephthalims erklärt. Daß aber diese beiden Kapitel wirkliche Weissagungen auf die Zeit des Messias sind, läßt sich nicht gut bezweifeln.

ὁδὸν θαλάσσης, Weg des Meeres, d. h. der zum Meere hinführt. Beide Länder ziehen sich nämlich am Bette des Jordans nach dem galiläischen Meere herab, und bilden so den Abhang nach diesem Meere.

πέραν τοῦ Ἰορδάνου, Seite des Jordans. *πέραν* ist hier ein Substantiv und zwar der Accusativ von *πέρας, πέρατος*, das Ende, die Grenze, die Seite. Es ist die Uebersetzung des hebräischen עֵבֶר, welches ebenfalls die Seite bedeutet. Wahrscheinlich gebraucht Markus den Ausdruck *τὸ πέραν* in derselben Bedeutung, Mark. 10, 1: *διὰ τοῦ πέραν τοῦ Ἰορδάνου*, durch die Seite des Jordans.

Die drei letzten Ausdrücke, Weg des Meeres, Seite des Jordans, Galiläa der Heiden, sind Bezeichnungen für die beiden Stämme zusammengenommen.

Vers 17.

„Von damals an fing Jesus an zu verkündigen und zu sagen: Thut Buße, denn das Himmelreich ist herbeigekommen." Dieser Zeitpunkt, der Aufenthalt Jesu zu Kapernaum, wird hier als der eigentliche Anfangspunkt angesehen, von welchem an Jesus sein Amt vollkommen zu erfüllen begann. Was vor diesem Zeitpunkte vorherging, war nur die Vorbereitung dazu. Aus dem Evangelium des Johannes wissen wir, daß nichts anders vor diesem Zeitpunkte vorherging, als die Unterredung mit Johannes, dem Jünger Jesu, mit Andreas, Simon Petrus, Philippus und Nathanael (Joh. 1, 35 — 52), sodann das erste Wunder in Galiläa auf der Hochzeit

zu Kana (Joh. 2, 1 — 11), ferner das Taufen der Jünger, oder vielmehr Anhänger Jesu in Judäa (Joh. 3, 22 — 36), die Reise durch Samarien und die Unterredung mit der Samariterin (Joh. 4, 1 — 42), die Rückkehr nach Galiläa und das zweite Wunder zu Kana in Galiläa, die Heilung des kranken Sohnes des königlichen Dieners, welcher zu Kapernaum wohnte (Joh. 4, 43—54). Dieses Alles kann aber noch nicht als das eigentliche Auftreten Jesu gelten, wenigstens nicht in dem Sinne, daß Christus auch die Ausführung seines Werkes der Erlösung dadurch herbeigeführt hätte. Dieses eigentliche Auftreten kann erst von dem Zeitpunkte an gerechnet werden, wo er anfing, Buße zu predigen und seine Jünger als beständige Nachfolger sich auswählte, was eben erst jetzt in der Gegend von Kapernaum, während seines Aufenthaltes an diesem Orte, geschah. Der ganze Zeitraum des ersten Auftretens Christi zur Verkündigung des Reiches Gottes wird geschildert bis Matth. 9, Ende.

Zu beachten ist noch, und besonders wegen des Citats aus Jesaias merkwürdig, daß Jesus seine Jünger theilweise aus dem Galiläa der Heiden wählte, denn Bethsaida, wo Petrus, Andreas, Jakobus und Johannes her waren, lag ebenfalls in diesem Lande und Matthäus war von Kapernaum.

Siebenter Abschnitt.

Matth. 4, 18 — 25.

Diese Erzählung von der Berufung des Simon Petrus und Andreas, seines Bruders, des Jakobus, und seines Bruders Johannes, zu Aposteln, wird auch von Markus, Kap. 1, 16 — 20, in derselben chronologischen Folge erzählt. Lukas hat sie als eine besondere Erzählung ausführlich behandelt, und unter andere Erzählungen gestellt. (Lukas 5, 1 — 11).

Es war dies das erste, was Jesus zu Kapernaum that, daß er sich seine bestimmten Jünger wählte, welche sein Werk nach seinem Tode fortsetzen sollten. Alle, welche ihn vorher begleitet hatten, waren nur als seine Anhänger anzusehen, welche ihn auch wieder verließen, wenn es ihr Geschäft erforderte. Diese Jünger aber, welche sich Jesus jetzt wählte, folgten ihm eine Zeitlang beständig nach, und wurden von ihm in Allem unterrich et und zu vollkommenen Lehrern des Christenthums gebildet.

Vorher war Jesus noch nicht oder nur sehr kurze Zeit in Kapernaum gewesen. Denn den Sohn des königlichen Dieners, Joh. 4, 43 — 54, hatte er von dem unteren Galiläa aus durch sein bloßes Wort geheilt.

Diese Begebenheit ist sodann auch die eigentliche Berufung des Simon Petrus und seines Bruders Andreas, des Jakobus und Johannes. Was Johannes 1, 35 — 52 erzählt, war nur das Bekanntwerden derselben mit Jesus, wodurch sie zu seinen Anhängern, (μαθηταί, aber nicht ἀπόστολοι) wurden. Hier werden sie zu Aposteln berufen.

Vers 18.

Weil Matthäus im Vorhergehenden erzählt hatte, daß Jesus seine Ermahnung zur Buße und seine Predigt vom Herannahen des Himmelreiches begonnen habe, und weil er hiermit die vorliegende Begebenheit verbindet: so erzählt er nicht weiter, daß auch viele Menschen sich damals um ihn versammelt hatten, um seine Worte zu hören. Ebenso verfährt Markus. Lukas dagegen sagt, Kap. 5, 1, ausdrücklich, daß diese Begebenheit der Erwählung der Jünger vorgefallen sey, als viele Menschen um ihn versammelt waren, um das Wort Gottes zu hören. Er thut dieß deßwegen, weil er diese Begebenheit außer ihrem chronologischen Zusammenhange erzählt, und er deutet hiermit an, daß sie geschehen sey, als eben Jesus so, wie Matthäus erzählt, zu predigen anfing, und die Leute auf sich aufmerksam machte.

Die folgende Angabe des Matthäus in diesem Verse, daß Jesus die beiden Brüder Simon Petrus und Andreas ihre Netze auswerfen gesehen und hierauf zu ihnen gesprochen, und sie aufgefordert habe, ihm nachzufolgen, diese kurze Aussage von der Erwählung des Petrus und Andreas wird noch etwas vervollständigt durch die Erzählung des Lukas, Kap. 5, 2 ff. Zufolge der Erzählung des Lukas sah Jesus wohl die beiden Brüder, aber nicht in ihrem Schiffe, und nicht ihre Netze auswerfen, sondern sie waren aus ihrem Schiffe ans Land gestiegen, hatten ihr Schiff an das Land gezogen, und, weil sie ihr Tagewerk vollendet hatten, so reinigten sie nun ihre Netze. Luk. 5, 2.

Aber diese beiden Brüder waren nicht allein, sondern es waren noch bei ihnen die beiden anderen Brüder, Jakobus und Johannes, von welchen erst später, V. 21, erzählt wird, und wahrscheinlich auch Zebedäus, der Vater derselben, und einige Taglöhner. Mark. 1, 20. Denn Lukas sagt nicht: Jesus sah die beiden Brüder, Petrus und Andreas, wie Matthäus und Markus erzählen, sondern er sagt: Jesus sah zwei Schiffe an dem See stehen u. s. w. Zufolge der ganzen Erzählung, besonders V. 7, muß man aber annehmen, daß das Eine dieser beiden Schiffe den beiden Brüdern Simon Petrus und Andreas, das andere aber dem Zebedäus und seinen Söhnen, Jakobus und Johannes, gehörte. Wenn es nun heißt, Luk. 5, 2, die Fischer seyen ausgestiegen gewesen, und hätten ihre Netze gereinigt: so muß man darunter alle jene Personen verstehen.

Weil Jesus von einer Menge Menschen umringt wurde, welche

sich wahrscheinlich sehr nahe zu ihm drängten, und dadurch ihn in seinem Vortrage hinderten, und weil er auf diese Weise nur von den zunächst Stehenden gehört werden konnte: so trat er in eins dieser Schiffe, und zwar gerade in das, welches den beiden Brüdern Petrus und Andreas gehörte, und bat den Petrus, das Schiff ein wenig von dem Lande auf das Wasser zu fahren, damit er sich zu allen Menschen hinwenden und von Allen gehört werden könnte. (Luk. 5, 3).

Erst nachdem er seine Anrede an das Volk beendigt hatte, sprach er zu dem Simon Petrus: „Fahre auf die Höhe und lasset eure Netze nieder zum Fang." (V. 4).

Aus dieser Anrede sieht man, daß beide Brüder zugleich mit Jesus in das Schiff gestiegen waren, und ihn vom Lande gestoßen, und auf die Höhe gefahren hatten. Jesus wendet sich aber besonders an Petrus, weil dies der ältere Bruder und auch wohl der lebendigste und dienstfertigste war.

Simon antwortete hierauf und sprach: Herr! (ἐπιστάτα, Vorsteher, Vorgesetzter), obgleich wir die ganze Nacht uns abmühten, haben wir doch nichts gefangen; aber auf deinen Befehl will ich das Netz niederlassen. Petrus vermuthet nicht im Geringsten die Absicht des Herrn; er ist noch gar nicht so bekannt mit ihm, wie er es später wurde, und sieht die Anrede desselben als eine Aufforderung zum Thätigseyn und zum Arbeiten an, damit er sich etwas erwerbe. Er stellt deßhalb dem Herrn in seiner Antwort vor, daß er es sich wirklich schon recht sauer hatte werden lassen, daß er die ganze Nacht durch mit Anstrengung gearbeitet (κοπιάσαντες), aber nichts gefangen habe. Aber er ist auch zugleich bereitwillig, auf den Befehl des Herrn sich von Neuem aller Mühe wiederum zu unterziehen; er achtet nicht darauf, daß er eben erst sein Netz gereinigt habe, und läßt es von Neuem herab.

Auf diese unermüdliche Thätigkeit und unverdrossene Bereitwilligkeit folgt ein schöner Lohn. (Luk. 5, 6). Nachdem die beiden Brüder das Netz herabgelassen hatten, umschlossen sie damit eine große Menge Fische. Aber das Netz wurde zerrissen bei dem Ziehen, und sie winkten deßhalb ihren Gefährten, welche in dem anderen Schiffe waren, also den beiden Brüdern Jakobus und Johannes, so wie dem Vater derselben, Zebedäus, mit seinen Taglöhnern, daß sie herbeikämen und Hand mit anlegten. (Luk. 5,

6 u. 7.) Das Zerreißen des Netzes ist hier nur von einem theilweisen Einreißen in dasselbe zu verstehen. Das Netz bekam nur bei dem Anziehen einen Riß, und wahrscheinlich an einer oberen Stelle, so daß die Fische immer noch darin gefangen blieben.

Die Gefährten, μέτοχοι, sind diejenigen, mit welchen sie gemeinschaftliche Sache gemacht hatten, welche Theil hatten an dem Fange. Es scheint, daß die beiden Familien das Geschäft gemeinschaftlich trieben, und daß der Gewinn der Fischerei verhältnißmäßig vertheilt wurde, wie dies bei solchen Geschäften öfters der Fall ist. Unten, V. 10, werden dieselben Personen κοινωνοὶ τῷ Σίμωνι genannt, d. h. Verbündete, Associés, des Simon.

Diese Gefährten kamen auch, und mit deren Hülfe füllte man beide Schiffe voll, so voll, daß sie bald untersanken. Luk. 5, 7. Es ist dies wohl nicht das gewöhnliche Verfahren bei dem Fischfang, daß man die in dem Netz eingeschlossenen Fische herausnimmt und in das Schiff wirft. Es ist dies nur eine Nothhülfe, weil das Netz zerrissen war. Das gewöhnliche Verfahren besteht darin, daß man das Netz, wenn viele Fische darin eingeschlossen sind, in dem Wasser an das Land zieht, um erst dort die Fische herauszunehmen. Da aber die Menge der gefangenen Fische zu schwer war, so daß sie dieselben nicht fortziehen konnten: so halfen sie sich dadurch, daß sie die Fische aus dem Netz herausnahmen und in das Schiff warfen. Eben weil sie zu diesem Mittel ihre Zuflucht nehmen mußten, winkten sie ihren Gefährten, damit diese auch mit ihrem Schiffe herbeikommen möchten und ebenfalls Fische in ihr Schiff aufnähmen (συλλάβεσθαι, mit aufnehmen, theilnehmen am Fange. V. 7. Vergl. V. 9, ῇ συνέλαβον).

Da Simon Petrus nach vollendeter Arbeit den großen Fang sah, fiel er vor den Knien Jesu nieder und sprach zu ihm: Gehe aus von mir, denn ich bin ein sündhafter Mann, Herr! Staunen hatte ihn nämlich überfallen, und alle diejenigen, welche bei ihm waren, über den Fang der Fische, welchen sie mit einander aufgenommen hatten. (Luk. 5, 8 u. 9). Um uns dies anschaulich zu machen, müssen wir denken, Jesus habe in dem Schiffe gesessen, und Petrus fiel nun vor die Knie desselben nieder. Die Worte, welche Petrus spricht, sind von der Art, daß man daraus sieht, Jesus habe sich bemüht, eine Bekanntschaft mit Petrus anzuknüpfen. Aus dem Evangelium des Johannes, Kap. 1, 42, wissen wir, daß Andreas seinen Bruder Simon schon früher einmal zu Jesus hin-

geführt habe, als Johannes, der Täufer, seine Jünger, d. h. seine Anhänger, zu welchen auch diese Fischer gehörten, auf Jesus, als den verheißenen Messias, hinwies. Jesus hatte damals schon erkannt, was von Petrus zu erwarten war, und hatte weissagend von ihm gesprochen: Du bist Simon, der Sohn Jona's, du wirst Kephas, (d. h. Fels, Petrus) genannt werden. Es wird nichts davon erzählt, daß Simon Petrus damals eine Neigung bezeugt habe, in näheren Umgang mit Jesus zu treten, und es kann auch wohl diese Neigung damals noch nicht sehr groß gewesen seyn, wenn er auch eine hohe Achtung vor Jesus hegte. So wie damals Jesus eine besondere Vorliebe zu Petrus verrieth, indem er ihn allein vor allen Anderen so anredete: so mag er auch bei der vorliegenden Begebenheit seine Vorliebe zu Petrus besonders gezeigt haben, was schon daraus zu schließen ist, daß Jesus gerade in sein Schiff steigt, und ihn auch hier wieder vor allen Andern allein anredet. Wenn auch dies Alles noch kein näherer Umgang zu nennen ist, so läßt sich doch wohl voraussetzen, daß noch manches Andere vorgefallen sey, und Jesus noch manches andere Wort gesprochen habe, woraus Petrus die Zuneigung des Herrn zu sich, und die Absicht desselben, mit ihm in näheren Umgang zu treten, vermuthen konnte.

Gerade dieser große Fischzug, welcher ihm gegen alle menschliche Erwartung und Vermuthung zu Theil wurde, erschien ihm, als von Jesus veranlaßt, und ihm geschenkt, damit er durch dieses Geschenk gewonnen würde, und sich an Jesus anschlösse. Aber eben dieser wunderbar reichliche Fischzug zeigte ihm auch die höhere Würde und Machtvollkommenheit dessen, der ihn zu näherem Umgang begehrte, und den er schon vorher als den verheißenen Messias hatte nennen hören. Erstaunt auf der einen Seite über den wunderbar ertheilten Reichthum der Fische, und auf der andern Seite erkennend die hohe Würde und Heiligkeit des Gebers dieses Reichthums, und zugleich die Absicht desselben, die er mit ihm hatte, vermuthend, wird Petrus sich ganz seiner Unwürdigkeit bewußt, in näheren Umgang mit einer solchen Person gezogen zu werden, und im lebhaften Gefühl seiner Sündhaftigkeit fällt er vor Jesus nieder, und bittet ihn, er möge doch abstehen von seinem Vorhaben, er möge doch nicht ihn seines näheren Umganges würdigen, weil er desselben gar nicht fähig sey; er möge doch von ihm sich entfernen, weil er ein sündhafter Mensch sey. Seine Sündhaftigkeit

hält Petrus für ein Hinderniß, das ihn unfähig mache, der Absicht des Herrn zu entsprechen, und sich ihm anzuschließen.

Dies ist der Sinn der Worte des Petrus, und dies der Zusammenhang der Begebenheit. Die Worte: ἔξελθε ἀπ' ἐμοῦ, V. 8, beziehen sich zwar zunächst wohl auf das Entfernen aus dem Schiffe, aber dieses Entfernen hatte keinen anderen Zweck, als: überhaupt von der Absicht, mit Petrus in näheren Umgang zu treten, abzustehen.

Auf die so eben erklärten Worte des Petrus antwortet nun Christus: Fürchte dich nicht! von nun an wirst du einer seyn, der Menschen fängt. Luk. 5, 10. Jesus stellt ihm also vor, daß in seinem sündhaften Zustande keineswegs ein Hinderniß zu dem näheren Umgange mit ihm liege, indem er gerade gekommen sey, um die Sünder zu suchen, und zu erretten, was verloren war; und er verheißt ihm weissagend, wozu ihn die Gnade Gottes erheben werde. Obgleich er jetzt ein Sünder sey, so solle er sich deßhalb doch nicht fürchten, und nicht glauben, daß er stets ein Sünder bleiben müsse, daß aus ihm nichts Gutes werden könne.

Die Gnade Gottes vermag auch den größten Sünder umzuwandeln, und zu einem auserwählten, herrlichen Werkzeug in der Hand Gottes zu machen, mit welchen wiederum andere Sünder auf den Weg der Buße geführt und errettet werden.

Betrachten wir nun diesen ganzen Abschnitt des Lukas, Kap. 5, 1 — 10, so enthält er allerdings eine viel genauere Erzählung, als die des Matthäus und Markus; aber er ist nichts weiters, als die Erzählung der Berufung des Petrus ganz allein; während Matthäus und Markus zugleich die Berufung des Andreas und der beiden Brüder Jakobus und Johannes erzählen. Was uns Lukas in diesem Abschnitte giebt, kann deßhalb nur als eine genauere Ausführung dessen angesehen werden, was Matthäus im 18ten Verse erzählt, oder als der Anfang der Berufung jener vier Apostel, oder als die Einleitung, welche Jesus veranstaltete zur Berufung jener Fischer. Und wenn nun Lukas, Kap. 5, 11, weiter erzählt: „Und hingezogen habend die Schiffe auf das Land, und Alles verlassen habend, folgten sie ihm nach;“ so ist dies als ein ihm gewöhnlicher summarischer Bericht anzusehen, welcher Alles enthält, was auf die Berufung des Petrus erfolgte, also welcher gerade dasjenige enthält, was Matthäus und Markus in dem

vorliegenden Abschnitte erzählen, und zwar so, daß dadurch alle drei Evangelisten vollkommen übereinstimmen.

Vers 19 u. 20.

Das, was Matthäus in diesen Versen erzählt, womit Mark. 1, 17 u. 18 wörtlich übereinstimmt, ist, was die Zeit betrifft, nach der ganzen Begebenheit zu setzen, welche Lukas, Kap. 5, 1 — 10, erzählt. Erst nachdem Jesus zu Petrus gesprochen hatte: „Fürchte dich nicht, von nun an wirst du seyn ein Menschen Fangender;" erst hierauf wendet er sich zu den beiden Brüdern und spricht zu ihnen: „Kommt her zu mir, und ich will euch zu Fischern der Menschen machen!"

Das Wort δεῦτε ist zusammengezogen aus: δεῦρο und ἴτε. Das einfache Wort δεῦρο heißt: hierher, und wird als Imperativ gebraucht in der Bedeutung: komm hierher! komm her zu mir! Vgl. Matth. 19, 21. Wenn mehrere Personen auf diese Weise angeredet werden, so wird δεῦτε gesagt.

Vers 21 u. 22.

Um die Erzählung von der Berufung der beiden Brüder, Jakobus und Johannes, welche von Markus, Kap. 1, 19 u. 20, eben so wie in diesen beiden Versen, und noch etwas genauer erzählt wird, in Uebereinstimmung mit dem Berichte des Lukas, Kap. 5, 1 — 10, zu bringen, muß man sich denken, daß jene beiden Brüder nach dem Fischzuge wohl ebenfalls an's Land gefahren, aber noch nicht sogleich berufen worden seyen. Es scheint vielmehr, daß sie nach einer etwas anderen Richtung von dem Orte des Fischzuges aus nach dem Lande gefahren sind, so daß sie in einiger Entfernung von dem Orte landeten, wo Petrus und Andreas mit Jesus an's Land stiegen, und daß sie erst nach geschehener Landung ihren Fang in Sicherheit gebracht hatten, und ihre Netze vollständig zu reinigen im Begriffe standen, als Jesus zu ihnen hinzutrat, und auch sie einlud, ihm nachzufolgen. Denn Matthäus sagt: daß Jesus von dem Orte seiner Landung aus fortgeschritten sey, und Markus berichtigt diese Aussage dadurch, daß er hinzusetzt: ὀλίγον, ein wenig. Man hat sich demnach den Zusammenhang wohl so zu denken, daß Jesus, nachdem er gelandet war, und den Petrus und Andreas bereitwillig gefunden hatte, ihm zu

folgen, nun auch die beiden Brüder, Jakobus und Johannes, welche an dem Fischzuge Theil genommen hatten, zu gewinnen suchte, und deßhalb zu ihnen hinging, als sie noch am Ufer beschäftigt waren, und sie ebenfalls wie den Simon und Andreas berief.

Vers 23 — 25.

Die letzten drei Verse des siebenten Abschnittes, V. 23 — 25, enthalten einen summarischen Bericht über das, was kurz nach der Berufung der vier ersten Apostel bis zur Bergpredigt sich begeben hat. Zufolge dieses summarischen Berichtes durchzog Jesus das Land Galiläa, d. h. den östlichen Theil desselben, welcher nicht unter der Herrschaft des Herodes stand, oder das Galiläa der Heiden, und fuhr fort in der Ausübung des übernommenen Amtes eines Erlösers der Menschen, gerade so wie er bisher dasselbe auszuüben angefangen hatte.

καὶ ἀπῆλθεν ἡ ἀκοὴ αὐτοῦ εἰς ὅλην τὴν Συρίαν, und es ging aus, verbreitete sich aus, sein Ruf nach ganz Syrien. Unter diesem Syrien ist das an Galiläa grenzende Land Asiens zu denken, welches die Provinz Syrien bildete, besonders der nördliche und östliche Theil dieser Grenzländer, Cöle-Syrien und die Gegend nach Damaskus zu.

Aus dieser Angabe, so wie aus dem gebrauchten Ausdrucke: *ἀπῆλθεν ἡ ἀκοή*, es ging von Galiläa aus der Ruf, erhält die obige specielle Bestimmung des Landes Galiläa, als des Galiläa's der Heiden, eine neue Bestätigung.

πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας, ist der allgemeinste Ausdruck für krank seyn, welcher alle Arten von Krankheiten begreift.

ποικίλαις νόσοις καὶ βασάνοις συνεχομένους, sind speciellere Eintheilungen des Krankseyns, welches der erste Ausdruck begreift. Die Krankheiten nämlich, mit welchen jene Leute behaftet waren, sind theils *νόσοι*, theils *βάσανοι*.

νόσος ist die eigentliche Bettlägerigkeit, das vollkommene Krankseyn, das zum Tode führt, wenn nicht ärztliche Hülfe, oder die noch vorhandene Kraft der Gesundheit dasselbe überwindet.

βάσανος, ist das Behaftetseyn mit irgend einem Uebel bei sonstiger Gesundheit des Körpers, z. B. das Geistesabwesendseyn, die Epilepsie ꝛc. *βάσανος* heißt eigentlich: die Probe, der Probierstein, die Prüfung; sodann: die Tortur, die angewandten

Qualen, welche zur Entdeckung eines Verbrechens dienen sollten, und davon zuletzt jeder Schmerz oder jeder qualvolle Zustand.

Die Ausdrücke: *καὶ δαιμονιζομένους, καὶ σεληνιαζομένους καὶ παραλυτικοὺς*, bezeichnen drei specielle Arten der *βάσανοι*. Diese Worte dienen gleichsam zur Erklärung des vorhergehenden Wortes *βάσανος*, welches an sich etwas unverständlich ist, und der Erklärung bedarf.

δαιμονιζομένους, sind die des Verstandes Beraubten, die Wüthenden, Wahnsinnigen, Verrückten, sey es nun, daß dieser Zustand bleibend war, oder in bestimmten Zwischenräumen eintrat.

σεληνιαζομένους, sind die Mondsüchtigen, die Epileptischen, die mit der fallenden Sucht behafteten, deren Zustand von dem Mondwechsel bedingt ist. Auch die Nachtwandler gehören in diese Klasse.

παραλυτικούς, sind die an einzelnen Gliedern Gelähmten, ohne daß ihre Gesundheit dadurch benachtheiligt wäre.

Achter Abschnitt.

Matth. 5 — 7.

Der achte Abschnitt umfaßt die sogenannte Bergpredigt, Matth. 5, 1 — 7, 29. Es gehört dieselbe eigentlich eng zu dem, was im achten Kapitel bis V. 17 erzählt wird und bildet, wie wir an Ort und Stelle sehen werden, nur einen Theil von der Geschichte eines und desselben merkwürdigen Tages in dem Leben Jesu, allein der größere Umfang und die Wichtigkeit dieser Rede kann sehr wohl eine Trennung derselben von den darauf folgenden Begebenheiten bei ihrer Betrachtung rechtfertigen.

Was die Zeit der Begebenheit selber betrifft: so kann sie nicht lange nach den in dem vorhergehenden Abschnitte erzählten Begebenheiten vorgefallen seyn. Die Rede selber ist von der Art, daß sie keine längere Vorbereitung und keine vorläufigen Belehrungen voraussetzt, sondern im Gegentheil selber als der Anfang der Belehrungen angesehen werden muß. Und wenn auch Lukas erzählt, daß Jesus schon die 12 nachherigen Jünger um sich versammelt hatte, Luk. 6, 12 ff.: so war doch dies Verhältniß noch sehr lose, so daß sich wenigstens Matthäus noch nicht für verpflichtet hielt, Alles zu verlassen und Christo nachzufolgen, sondern wiederum an seinen Zoll sich begab und noch einmal von Jesus zur Nachfolge aufgefordert werden mußte (cf. Matth. 9, 9 — 13). Auch erzählt Lukas ausdrücklich, daß Jesus die nachherigen 12 Apostel damals erst auf dem Berge aus der Masse seiner Jünger, oder vielmehr derer, welche ihm anhingen und von ihm belehrt wurden, auserwählet habe (cf. Luk. 6, 13). Zu diesen 12 auserwählten Jüngern

nahm er vor Allem jene 4, welche er kurz vorher an dem galiläi- Meere berufen hatte, den Petrus und Andreas, den Jakobus und Johannes, und außerdem noch 8 andere, welche er für besonders tauglich hielt zum Apostelamte. Die ersteren mögen sich wohl nicht wieder von Jesus getrennt haben, unter den letzteren aber mögen manche die Erwählung des Herrn noch nicht recht erkannt und sich deßhalb wieder zu ihren Geschäften begeben haben, bis daß sie Jesus von Neuem berief.

Wir haben demnach die Bergpredigt nach unserer Zeitrechnung in den Monat Januar des Jahres 783 a. u. c. zu setzen. Vgl. die Bemerkungen zu dem vorhergehenden sechsten Abschnitt. Matth. 4, 12—17.

Da die im achten Kapitel des Matthäus bis V. 17 erzählten Begebenheiten an einem und demselben Tage vorgefallen sind, wie wir an Ort und Stelle sehen werden, und da Markus und Lukas von einigen dieser Begebenheiten ausdrücklich sagen, daß sie an einem Sabbate vorgefallen seyen (cf. Mark. 1, 21 cum 29; Luk. 4, 31 cum 38): so müssen wir daraus schließen, daß auch die Bergpredigt an einem Sabbate gehalten wurde. Wenn es sich wirklich so verhält: so erklären sich daraus die äußeren Verhältnisse bei dieser Begebenheit, daß sich nämlich eine so große Menge Menschen außerhalb der Stadt um Jesus versammelt hat. Es ist gar nicht wahrscheinlich, daß an einem gewöhnlichen Wochentage sich so viele Menschen außerhalb der Stadt begeben hätten, wohl aber konnte dies an einem Sabbate, an dem allgemeinen Ruhetag geschehen, welcher wohl damals ebenso, wie noch immer, zur Erholung im Freien benutzt wurde.

Was die verschiedenen Urtheile über die Rede Christi betrifft, daß sie kein zusammenhängender Vortrag sey, daß Matthäus verschiedene, getrennt gehaltene Reden Jesu zusammengestellt habe, u. dgl. mehr: so weiß dies jeder nur aus seinem eigenen Kopfe oder er schwätzt es Anderen nach, welche es ebenfalls nur aus ihrem eigenen Kopfe wissen; und es können daher solche Urtheile nicht besser beseitigt werden, als wenn man den Zusammenhang und die Ordnung der Gedanken dieser Rede faktisch nachweist, woraus die Einheit dieses Vortrags von selbst erhellt. Die folgende Erklärung wird den Zusammenhang der einzelnen Theile dieser Rede nachweisen und sie erkennen lassen, als einen wohlgeordneten Vortrag, welcher den Jüngern, welche Jesus eben erst als seine

Nachfolger erwählt hatte, an das Herz legen soll, was überhaupt von einem Jünger Jesu, und ganz besonders, was von ihnen gefordert würde, die sie das von ihm angefangene und begründete Werk weiter fortführen, und auf die von ihm gelegte Grundlage weiter aufbauen sollten.

Kap. 5, 1.

Matthäus giebt eine sehr kurze Einleitung in die Bergpredigt, welche die näheren Umstände derselben angiebt. Lukas ist hier etwas ausführlicher und erzählt Mehreres, was vor der Rede selber vorfiel, cf. Luk. 6, 12 ff. Aus der Zusammenstellung beider ergiebt sich folgender Zusammenhang. Jesus hatte schon hier und da nach seiner Ankunft zu Kapernaum in Galiläa gelehrt, auch selbst in den Schulen der Juden; er hatte schon mehrere Zeichen und Wunder verrichtet und ein bedeutender Anhang hatte sich deßhalb schon um ihn gesammelt. Es war die Zeit gekommen, daß er immer entschiedener den Zweck seines Lebens hier auf Erden aussprach und die Veranstaltungen traf, welche zur Fortsetzung seines Werkes der Erlösung der Menschheit erfordert wurden. Da das Werk der Erlösung gerade durch seinen Tod vollbracht wurde: so mußte er sich vor Allem solche Männer auserwählen, welche fähig waren, alle Rücksichten dieses zeitlichen Lebens zu übersehen und nur auf das Höhere, auf das Reich Gottes und die Seligkeit der Menschen Rücksicht zu nehmen, Männer, welche alle zeitlichen Vortheile, alle Ehre dieser Welt verachten und ihm nachfolgen konnten, trotz aller Mühseligkeiten und Gefahren, welche ihnen aus dieser Nachfolge bevorstanden. Zu diesem Behufe hatte er zwar schon kurz vorher vier Männer auserwählt, aber der ihnen zu ertheilende Auftrag war zu groß für so wenige; es mußte ihre Zahl noch vergrößert werden, und die Gelegenheit dazu bot sich jetzt dar.

Jesus war am Anfange des Sabbates, am Abend des Freitag auf den Samstag nach unserer Zeitrechnung, auf einen Berg gegangen, um zu beten, um also den Sabbat auf die schönste, heiligste Weise zu feiern, und er hatte die ganze Nacht daselbst zugebracht mit Gebet zu Gott (cf. Luk. 6, 12). Mit ihm hatten sich noch eine Menge Menschen an denselben Ort begeben, wahrscheinlich solche, welche eine große Zuneigung zu Jesu hatten und ihm anhingen und von großem religiösen Interesse beseelt waren. Als es

Tag wurde, also am Morgen des Samstags, versammelte Jesus die Menge seiner Anhänger (Lukas nennt sie μαθητάς) um sich, und wählte von ihnen 12 aus, welche er zu seinen eigentlichen Nachfolgern ausersehen hatte und welche er auch seine Apostel nannte; den Simon, welchem er den Beinamen Petrus gab, und Andreas, den Bruder desselben, den Jakobus und Johannes; den Philippus und Bartholomäus; den Matthäus und Thomas; den Jakobus, des Alphäus Sohn, und Simon, den sogenannten Eiferer; den Judas, des Jakobus Bruder, und Judas Ischariotes, welcher auch sein Verräther wurde. Ueber dieses Verzeichniß der Apostel vgl. Matth. 10, 2 — 4 und die dortigen Anmerkungen.

Nachdem er diese aus der Menge seiner Jünger auserwählet und zu seinen Aposteln bestimmt hatte, ging er mit denselben etwas herab von der Höhe des Berges nach einer ebenen Fläche am Berge. Während er hier mit seinen auserwählten Jüngern verweilte, versammelte sich ein Haufen seiner übrigen Anhänger um ihn her und eine große Menge Volks von ganz Judäa und Jerusalem und vom Meeresufer von Tyrus und Sidon, welche gekommen waren, um ihn zu hören und von ihren Krankheiten geheilt zu werden, und auch solche, welche von unreinen Geistern überhäuft und geplagt waren, und sie wurden geheilt. Und der ganze Haufe drängte sich an ihn heran und suchte ihn zu berühren, weil eine Kraft von ihm ausging und Alle heilte. Vgl. Luk. 6, 12 — 19.

Nachdem auf diese Weise die Bedürfnisse und Wünsche des Haufens befriedigt waren und die Menge des Volks sich wieder in weiterer Umkreisung von ihm entfernt hatte: setzte er sich nieder (Matth. 5, 1) und seine Jünger, welche eben wieder Zeuge seiner Wunder gewesen waren, traten zu ihm. Und nun im Angesichte der Menge des Volks, wendete er sich an sie, richtete seine Augen auf sie (Luk. 6, 20) und fing an sie zu belehren.

Markus erzählt ganz eben dieselben Umstände, wie Lukas, hat aber nichts von der Bergpredigt, und giebt diese Erzählung außer ihrem chronologischen Zusammenhange. Cf. Mark. 3, 13 — 19.

Der Ausdruck: ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος, heißt wörtlich: „er ging hinauf in den Berg hinein." Es setzt diese Ausdrucksweise voraus, daß der Berg bewachsen war, denn das Hinaufgehen auf einen unbewachsenen Berg wird man nicht leicht ein Hinaufgehen in den Berg nennen. Auch im Deutschen bedienen wir uns häufig dieser

Ausdrucksweise, indem wir z. B. sagen: in den Weinberg gehen. Ebenso wird weiter unten gesagt: Jesus sey in den Oelberg gegangen. (Vgl. Luk. 21, 37; 22, 39 rc.)

Außerdem setzt diese Ausdrucksweise voraus, daß es ein bestimmter und in der dortigen Gegend allgemein bekannter Berg gewesen sey. Nach der Beschreibung derer, welche das Land Palästina bereisten, erhob sich gerade in der Nähe von dem ehemaligen Kapernaum ein Berg, welcher sich von den übrigen Anhöhen der dortigen Gegend merklich unterscheidet und von den Bewohnern Kapernaums vorzüglich mit dem Namen: der Berg, bezeichnet werden konnte.

Kap. 5, 2.

ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ ἐδίδασκεν αὐτούς. Das Zeitwort *ἀνοίγειν* wird nach hebräischem Sprachgebrauche nicht sowohl von dem äußerlichen, leiblichen Oeffnen, z. B. des Mundes oder der Augen, Ohren rc. gebraucht, sondern von der Verwirklichung der Fähigkeit und Kraft dieser Glieder, cf. Joh. 9, 10; Luk. 1, 64 rc. In unserer Stelle, wo von Christus die Rede ist, der die Fähigkeit zum Reden schon vorher besaß, ist es so viel als den Anfang machen mit dem Lehren (*ἐδίδασκεν αὐτούς*), welches vorher wenigstens nicht in dem Maaße statt fand. Denn wenn auch Christus schon vorher hier und da Einzelne und Mehrere zusammen belehrte: so hatte er doch noch nicht seine eigentliche Lehre vom Himmelreich begonnen und sein eigentliches Lehramt noch nicht in der Vollständigkeit und Ordnung angetreten. Jetzt, nachdem er sich einen Kreis von Jüngern gesammelt hatte, welche sein Werk fortsetzen sollten, jetzt konnte er erst recht sein Lehramt beginnen und begann es denn auch auf eine eclatante Weise, welche Jedermann in Erstaunen setzte.

Kap. 5, 3.

Jesus fängt gleich mit der Hauptsache, worauf es der ganzen Menschheit vor Allem ankam und was der Grund und Endzweck des ganzen religiösen Lebens ist, mit der Seligkeit an. Er zeichnet den vielgesuchten und vielfach versuchten Weg zur Seligkeit vor. Dies sind seine ersten Worte an seine auserwählten Jünger, welche ihm nachfolgen und sein Werk vollenden sollten; und dies ist der Haupt-

zweck seiner ganzen Rede, der fortwährend durch alle einzelne Theile derselben erstrebt wird.

Das Verfahren, welches Jesus bei dieser Darstellung beobachtet, ist jedoch keineswegs ein demonstrirendes nach Art der Philosophen, sondern es ist definitiv bestimmend nach Art der Gesetzgeber. Er spricht gleichsam als unabänderliches Gesetz den Weg zur Seligkeit aus; aber auf eine Weise, welche der weitläufigen Demonstration nicht bedarf. Seine Aussprüche sind durch sich selber klar, sie sind die Wahrheit selbst, welche jedes Menschen Brust in sich trägt, aber gewöhnlich aus Schwäche des Geistes und Befangenheit in Irrthum und Sünde nicht aussprechen kann. Sobald er aber ihren Ausspruch vor sich sieht, muß er demselben aus innerer Nothwendigkeit beipflichten.

Daß diese ganze Rede im Gegensatze gegen die herrschenden Meinungen der Menschen gehalten ist, versteht sich von selbst. Auf dem Wege der Sünde und des Ungehorsams konnte die Seligkeit nicht erreicht werden; das Gebäude, welches der menschliche Geist in seiner Getrenntheit von Gott zur Befriedigung der Lüste und Begierden des Fleisches sich erbaut hatte, der irdische Himmel zur wollüstigen Seligkeit mußte eingerissen werden, wenn der wahre Himmel, die wahre Seligkeit in ihrer eigentlichen Bedeutung vor die Seelen der Menschen treten sollte.

μακάριοι, selig, glückselig, glücklich zu preisen sind die ꝛc. *μακάριοι* ist das Ausrufungswort, welches dem *οὐαί* (Luk. 6, 25 ff.) entgegengesetzt ist, und welches zur Begrüßung gebraucht wird. Es entspricht dem hebräischen אַשְׁרֵי, Ps. 1, 1, und ist hier besonders in Bezug auf die Seligkeit im höheren Sinne zu verstehen.

οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, die arm, niedrig, demüthig im Geiste sind. *πτωχός* kommt von *πτώσσω*, aus Furcht sich niederducken, sich klein machen. *πτωχοὶ τῷ πνεύματι*, steht also entgegen dem *ὑψηλοὶ τῷ πνεύματι*, d. i. die sich Erhebenden am Geiste, oder in ihrem Geiste; die Hochmüthigen, Stolzen. *τῷ πνεύματι* ist nicht am Geiste, sondern im Geiste, geistig = innerlich, im Gegensatz gegen äußerlich. Der Mensch kann äußerlich sehr erhoben seyn, er kann König ꝛc. seyn und dennoch innerlich demüthig und sich erniedrigend. Diese innere Erniedrigung, welche nicht aus Gemeinheit und Schlechtigkeit, sondern aus dem Bewußtseyn der eigenen Unfä-

higkeit, das jedem Menschen vorgesteckte Ziel, die ewige Seligkeit durch seine eigene Kraft zu erlangen, entsteht, dies ist es, was Christus hier die *πτῶχοι τῷ πνεύματι* nennt. Bengel sagt: pauper est, qui non habet dicere: *hoc meum est*, et quum aliquid habet, non cogitat, quid habiturus sit, sed ex aliena liberalitate pendet.

Der Grund, warum diese selig zu preisen sind, ist der *ὅτι αὐτῶν ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, d. i., denn sie werden die ewige Seligkeit erlangen, sie werden eingehen in das Himmelreich, welches das Ziel ihres Strebens ist.

Kap. 5, 4.

οἱ πενθοῦντες, die Leidtragenden, Betrübten. Dieses Leidtragen oder diese Betrübniß ist ein zweiter Grad der vorhergehenden Erniedrigung im Geiste. Die Erniedrigung im Geiste ist das allgemeine Erforderniß zur Seligkeit, sie tritt aber in verschiedenen Formen in den verschiedenen Verhältnissen des Lebens hervor und verwirklicht sich auf verschiedene Weise. Sie wird zuerst zu einer Betrübniß und zwar sowohl über die eigene Schwäche und Sündhaftigkeit, als auch über das allgemeine Elend der Menschheit.

Der Grund, warum diese glücklich zu preisen sind, ist der: *ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται*, denn sie werden getröstet werden, sie werden den Trost erhalten, wornach sie sich sehnen. Dieser Trost ist aber wieder kein anderer, als die Verwirklichung ihrer Sehnsucht und ihre Sehnsucht ist das Himmelreich. Diese Verheißung der *παράκλησις* ist also wieder dasselbe, was im vorhergehenden Verse die Verheißung der *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*.

Bei Lukas fehlt dieser zweite Ausspruch Christi, wenigstens der äußeren Ausdrucksweise nach, wie sie Matthäus hat. Dagegen entspricht sein dritter Ausspruch Christi: *μακάριοι οἱ κλαίοντες νῦν, ὅτι γελάσετε*, V. 21, so wie sein Gegensatz: *οὐαὶ ὑμῖν οἱ γελῶντες νῦν, ὅτι πενθήσετε καὶ κλαύσετε*, V. 25, ganz dem Sinne nach den Worten bei Matthäus. Denn diejenigen, welche Lukas die *κλαίοντες* nennt, sind ebendieselben, welche Matthäus die *πενθοῦντες* nennt, und wenn Lukas als Grund ihrer Seligpreisung angiebt, daß sie lachen werden, so meint er wiederum damit, daß sie getröstet werden, wie Matthäus sich ausdrückt. Was Lukas die jetzt Lachenden nennt, sind diejenigen, welche ihren Zustand der Sündhaftigkeit

und Schwäche hinsichtlich der Erreichung des ewigen Lebens nicht erkennen und es sich wohl seyn lassen in ihrem zeitlichen Leben. Diese werden einst betrübt seyn und weinen, wenn die sterbliche Hülle schwindet, und Alles nackt und bloß vor ihnen steht und sie ihren eigentlichen Zustand ganz und gar erkennen.

Kap. 5, 5.

οἱ πραεῖς, die Sanftmüthigen, nämlich welche nicht murren über ihr Unglück und über alles Elend, welches im jetzigen Leben der Menschen den Einzelnen oft so fürchterlich trifft. Die LXX gebrauchen dieses Wort, wo im Hebräischen עָנָו, der Sanftmüthige und עָנִי, der Elende, stehet. Cf. 4 Mos. 12, 3; Jes. 26, 6; Hiob 24, 4; Zeph 3, 2; Ps. 37, 12; 76, 10; 147, 6; 149, 4. Daraus bestätigt sich jene obige Erklärung des Wortes *πραΰς*. Im Allgemeinen kann man also sagen, sind *οἱ πραεῖς* die Unglücklichen, Elenden, die aber ihr Unglück, ihren Jammer mit Sanftmuth ertragen, wohl erkennend die Ursache alles Unglücks und Elends und wohl wissend, daß dieses Alles eine Züchtigung Gottes ist, die zu ihrer Besserung dienen soll.

Man muß aber bei dieser Erklärung immer beobachten, daß nicht das Elend und der Jammer selig gepriesen wird, sondern die Sanftmuth und Geduld, mit welcher dieses Alles ertragen wird. Gerade diese Sanftmuth ist aber wiederum ein besonderer Grad der im Vers 3 selig gepriesenen Erniedrigung im Geiste, und eine besondere Gestaltung derselben in den Verhältnissen des Unglücks. Nur wer sich so selbst erniedrigt hat im Geiste, nur der kann auch im Uuglücke sanftmüthig seyn. Der Stolze hingegen kann nur murren und toben.

Der Grund, warum diese glücklich zu preisen sind, ist der: *ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσι τὴν γῆν*, denn sie werden das Erdreich besitzen, oder ererben, wie Luther diese Stelle sehr schön übersetzt. Aber was bedeutet diese Verheißung? Der Name: *ἡ γῆ*, bedeutet entweder das Land oder die Erde, den Wohnplatz der Menschen. Hier steht dieses Wort wohl in der letzteren Bedeutung. Und wenn nun Christus sagt: „jene Sanftmüthigen werden die Erde ererben,“ so kann dies nur soviel heißen, als sie werden in den Besitz der Erde kommen, so wie ein Erbe in den Besitz des Vermögens eines Verstorbenen kommt. Es wird also mit diesem Ausdrucke zugleich

vorausgesetzt, daß die jetzigen Besitzer der Erde sterben, oder ihren Besitz verlieren werden und daß die Sanftmüthigen sodann eintreten werden in den Besitz derselben, oder daß sie sodann die Herrn der Erde seyn werden, so wie es vorher die Kinder dieser Welt waren. Hieraus ergiebt sich als Sinn jener Verheißung der Satz, daß die Sanftmüthigen einst bestehen werden, wenn die Kinder dieser Welt untergehen werden. Christus will hier durchaus keine irdischen Güter verheißen. Eine solche Verheißung wäre dem ganzen Sinn dieser Stelle schnurstracks zuwider. Die Erde, ἡ γῆ, oder das Erdreich, wie Luther sagt, steht hier nicht entgegen dem Himmelreich, sondern ist vielmehr eingeschlossen in dasselbe und gleichsam ein Theil dieses Begriffes. Es bezeichnet hier, was es auch immer bezeichnet, den Wohnort der Menschen, jedoch hier mit dem Unterschiede, daß man diesen Begriff auf die Zukunft beziehen muß und sich nicht den jetzigen Zustand der Erde vorstellen darf, sondern vielmehr einen solchen Zustand, welcher in der Zukunft eintreten wird, wenn die jetzigen Besitzer der Erde aus ihrem Besitze getreten und an dem Orte seyn werden, welchen sie sich verdient haben. Es geht demnach diese Verheißung auf das Ende der jetzigen Zeit, auf die Wiederkunft Christi (vgl. Matth. 24 u. 25), durch welche das Reich Gottes vollkommen verwirklicht werden soll; und es steht somit auch diese Verheißung in vollkommener Uebereinstimmung mit der zuerst ausgesprochenen: ὅτι αὐτῶν ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Es ist hier nur die Seligkeit auf eine besondere Art dargestellt entsprechend dem Zustande derer, welchen sie so verheißen wurde, nämlich dem Zustande derer, welche jetzt im Unglück und Elend sind und mit Sanftmuth und Geduld dasselbe ertragen. Sehr schön sagt Bengel zu dieser Stelle: „Am Ende nehmen die demüthigen Dulder die Erde als Erbtheil ein und unterdessen siegen sie auf der Erde selbst im Unterliegen. Denn es dienen ihnen alle Dinge zum Besten, der ganze Weltlauf zielt also auf ihren Sieg, auf ihre Verherrlichung ab.“

Lukas hat auch diese dritte Seligpreisung Christi nicht. Ihrem Inhalte nach läßt sie sich jedoch vereinigen mit derjenigen Seligpreisung, welche er als die dritte hat: μακάριοι οἱ κλαίοντες νῦν etc. und welche wir oben schon mit der von Matthäus als die zweite Seligpreisung mitgetheilten gleich gestellt haben, so daß man also

sagen könnte: Lukas habe mit der dritten Seligpreisung die zweite und dritte, nach der Ordnung des Matthäus, zusammen ausgedrückt.

Kap. 5, 6.

οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην, die nach der Gerechtigkeit hungern und dürsten, d. h. die mit aller Begierde, mit allem Verlangen nach der Gerechtigkeit streben. Dieses Streben nach Gerechtigkeit ist ebenfalls eine Stufe der im V. 3 angegebenen Erniedrigung im Geiste; aber es ist eine Stufe, welche schon in ein höheres Gebiet umschlägt, in das Gebiet des Versetztwerdens in ein höheres Leben. Wer nach der Gerechtigkeit verlangt, der steht schon durch die Kraft Gottes in dem Zustande der inneren Erhöhung, welche kein Hochmuth ist, sondern ein Empfangen der höheren, göttlichen Lebenskraft. Mit diesem Streben nach Gerechtigkeit schlägt der Proceß der Selbsterniedrigung um in das Erfülltwerden mit den Gaben des heiligen Geistes. Es ist selbst noch kein Erfülltwerden zu nennen, aber es ist die Bedingung desselben, die kurz vor ihm vorhergeht und durch Gottes Gnade wirklich befriedigt wird.

Lukas hat den Sinn dieser vierten Seligpreisung ganz kurz in seiner zweiten *μακάριοι οἱ πεινῶντες νῦν, ὅτι χορτασθήσεσθε*, V. 21, sowie mit deren Gegensatz: *οὐαὶ ὑμῖν, οἱ ἐμπεπλησμένοι, ὅτι πεινάσετε*, V. 25, ausgedrückt.

Kap. 5, 7.

οἱ ἐλεήμονες, die Barmherzigen, d. i. solche, welche Anderen Gutes erweisen, und zwar besonders denen, welche im Unglück sind. Diese Barmherzigkeit ist der erste Grad der Bruderliebe, welche durch Gott in die Herzen derer, welche nach der Gerechtigkeit hungern und dürsten (V. 6), ausgegossen wird.

Man kann auch die Barmherzigkeit hier im Allgemeinen als die allgemeine Bruderliebe ansehen, so daß nur ein Grad genannt wäre, welcher alle Grade bezeichnen soll.

Die *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* ist ein Werk der göttlichen Barmherzigkeit, des *ἔλεως τοῦ θεοῦ*; daher der Ausdruck: *ὅτι αὐτοὶ ἐλεηθήσονται*, soviel ist als: *ὅτι αὐτῶν ἔσται ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.*

Lukas hat diese 5te Seligpreisung, so wie die 3 folgenden

ganz ausgelassen, und schließt sich erst an den 11ten Vers des Matthäus mit seinem 22sten wieder an.

Kap. 5, 8

οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, die rein sind im Herzen; d. h., die sich vom Herzen aus, von innen heraus reinigen und heiligen. τῇ καρδίᾳ ist besonders im Gegensatz gegen die jüdische Reinigung hinzugesetzt, welche bloß in einer Reinigung von Außen bestand.

Diese Reinigung und Heiligung ist aber das zweite, womit der, welcher sich im Geiste erniedrigt, durch die Gnade Gottes erfüllt wird.

ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται, denn sie werden Gott schauen, nämlich in dem neuen Leben, in welches sie nach dem Tode eingehen werden. Dieses Schauen Gottes ist nur eine besondere Eigenthümlichkeit im Zustande der Seligkeit, welche eben durch die Reinheit des Geistes bedingt ist. Je reiner der Geist ist, desto kräftiger ist er auch, desto mehr ist er fähig, Gott zu schauen. Jede Unreinheit ist eine Verfinsterung des Geistes und dadurch eine Beraubung seiner Kraft der Erkenntniß, seines Schauens. So wie ein Spiegel, sagt Euthymius, wenn er rein ist, die Gegenstände aufnimmt, ebenso nimmt die reine Seele das Bild Gottes auf.

Kap. 5, 9.

οἱ εἰρηνοποιοί, die Friedfertigen, d. h. die, welche den Frieden machen, wo der Unfriede herrscht, welche den Unfrieden aufheben, und den Frieden bringen, und zwar den Frieden, zu welchem uns Gott berufen hat (ἐν εἰρήνῃ κέκληκεν ἡμᾶς ὁ θεός, 1 Cor. 7, 15), also die, welche ihre Mitmenschen zu Christus bekehren, welche für das Heil ihrer Seele sorgen, welche das Amt des Predigers des Evangeliums übernommen haben, und den Menschen an Christi Statt zurufen: Lasset euch versöhnen mit Gott.

Dieses Friedebringen und Friedegeben ist das dritte, wozu der Mensch, der sich im Geiste selber erniedrigt, durch Gottes Gnade die Kraft erhält.

ὅτι αὐτοὶ υἱοὶ θεοῦ κληθήσονται, denn sie werden Söhne Gottes genannt werden, d. i. sie werden den hohen Grad der Se-

ligkeit erlangen, daß sie gleich Christus sind, so daß Christus ihr Bruder ist, Gott ihr Vater und sie selbst Söhne Gottes.

Kap. 5, 10.

οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, die um der Gerechtigkeit willen verfolgt worden sind, d. h. solche, welche in Noth und Elend versetzt worden sind um der Gerechtigkeit willen, zur Behauptung und Bewahrung der Reinheit und Unschuld ihres Herzens, V. 8, um der Ausübung der Bruderliebe willen, V. 7, und um der Predigt des Evangeliums willen, V. 9, (welches letztere im 11ten Vers noch besonders erwähnt wird).

Dieses Ausharren in Verfolgungen, dieses Ausüben der christlichen Tugenden, trotz der Gefahren, trotz des Schadens an Hab und Gut und Leben, dieses ist der Beweis, daß die Kraft der göttlichen Gnade im vollkommensten Maaße vorhanden ist, und kann somit als die höchste Stufe der durch die Gnade Gottes erlangten Gerechtigkeit angesehen werden. Hiermit, mit der Darstellung dieser höchsten Stufe, hat Christus die Seligpreisung erschöpft, und kehrt auch durch Hinzufügung desselben Grundes, den er zuerst angegeben hatte, V. 3, wieder in den Anfang zurück, oder beschließt diesen ersten Abschnitt seiner Rede.

Kap. 5, 11 u. 12.

Mit diesen Versen wendet sich Christus ganz besonders an seine Jünger, welche er so eben auserwählt hatte; im Gedankengange aber schließt er sich an den kurz vorhergehenden Gedanken an, und wiederholt denselben jetzt in Bezug auf seine Jünger, auch beinahe ganz in derselben äußern Form: μακάριοί ἐστε etc.

Dadurch aber, daß der vorhergehende Gedanke der Schluß des vorhergehenden Abschnittes ist, welcher alle die Seligpreisungen umfaßt und enthält, kann auch seine Anwendung auf die Jünger als die Anwendung aller vorhergehenden Seligpreisungen auf dieselben angesehen werden.

Seine auserwählten Jünger sollten gerade solche seyn, welche, trotz aller Verfolgung, dennoch die ganze christliche Gerechtigkeit ausüben sollten. Darum spricht Christus jetzt zu ihnen: Selig seyd ihr, wann sie euch um meinetwillen verlästern und verfolgen werden und reden alle schlechte Dinge von euch, wenn sie daran lügen.

Freuet euch und jauchzet, denn euer Lohn ist groß im Himmel; denn so haben sie schon die Propheten vor euch verfolgt.

Unter Lohn, den Christus hier verheißt, versteht er jedoch nicht ein Verdienst, welches für die ausgehaltenen Verfolgungen als ein Aequivalent gegeben würde, sondern Christus versteht darunter nur das große Gut, die Herrlichkeit, welche die Christen erlangen werden und nennt sie nur im Gegensatz gegen die Uebel und Schmerzen einen Lohn. Unter dem Verlästern und Verfolgen ist an ein öffentliches Verfahren von dieser Art bei Gerichten zu denken.

εἴπωσι πᾶν πονηρὸν ῥῆμα, sie legen euch allerlei Laster und Uebelthaten vor Gericht bei, damit sie nicht das Ansehen haben, als ob sie um der Gerechtigkeit willen euch verfolgen.

οὕτω γάρ, denn so. Dieses *γάρ* bezieht sich nicht auf etwas Vorhergehendes. Es muß vielmehr im Sinne hinzugedacht werden: Diese Verfolgung wird über euch kommen, denn so haben sie schon die Propheten verfolgt.

Lukas hat, Kap. 6, 22, wiederum diese letzte Seligpreisung, und zwar dem Sinne nach ganz den Worten des Matthäus entsprechend, nur mit anderen Worten ausgedrückt. Das unrechtliche Verfahren gegen die Jünger vor Gericht bezeichnet er mit den Worten: *ὅταν ἀφορίσωσιν ὑμᾶς καὶ ὀνειδίσωσι καὶ ἐκβάλωσι τὸ ὄνομα ὑμῶν ὡς πονηρὸν, ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου*, V. 22, und im Gegensatz: *ὅταν καλῶς ὑμᾶς εἴπωσιν οἱ ἄνθρωποι*, V. 26. Das *ἀφορίζειν* ist das Ausschließen, Verbannen, und zwar nicht bloß aus der Schule (was *ἀποσυνάγωγόν τινα ποιεῖν* genannt wird, cf. Joh. 16, 2), sondern auch aus der bürgerlichen Gesellschaft. Diesen Bann nannten die Juden נִדּוּי.

Das *ὀνειδίζειν* ist in dieser Verbindung mit *ἀφορίζειν* so viel, als das, was Matthäus ausdrückt mit den Worten: *εἰπεῖν πᾶν πονηρὸν ῥῆμα*, Einem alles Schlechte, allerlei Laster beilegen, für einen Gottlosen und für Ketzer erklären.

Das *ἐκβάλλειν τὸ ὄνομα ὡς πονηρόν* bezeichnet das Verfahren, welches man gegen abwesende Verbrecher beobachtete, das Anschlagen der Namen der Entlaufenen.

Das *καλῶς εἰπεῖν τινα*, V. 26, ist das Gegentheil von dem

ὀνειδίζειν und dem *εἰπεῖν πᾶν πονηρὸν ῥῆμα*, und bezeichnet das Beilegen des Lobes und des guten Zeugnisses vor Gericht.

Kap. 5, 13.

An den vorhergehenden Gedanken: „denn so haben sie schon die Propheten vor euch verfolgt," schließt sich zunächst der Gedanke an: „Ihr sollt nun in die Fußstapfen der Propheten treten, ihr sollt ebenso wie sie das Wort Gottes verkündigen, das euch offenbart wird."

Aber diesen Gedanken drückt Christus durch ein sehr bezeichnendes Bild aus, indem er sagt: „Ihr seyd das Salz der Erde." So wie die Propheten das Salz des jüdischen Volkes waren, indem sie dasselbe lehrten und ermahnten, züchtigten und besserten, und vor dem Verderben bewahrten: ebenso seyd ihr das Salz der Erde, nicht das Salz Eines Volkes nur, sondern aller Völker auf der ganzen Erde.

An diesen Gedanken schließt sich ganz natürlich die Warnung vor Feigheit, Furcht und Unthätigkeit in der Ausübung des eben anvertrauten Amtes an.

Statt aber zu sagen: „Wenn ihr euer Amt nicht richtig versehen wolltet, würde Alles zu Grunde gehen;" spricht Christus, in demselben Bilde fortfahrend: „Wenn das Salz dumm, untauglich würde, womit soll es dann gesalzen werden?" D. i.: wenn alles Salz untauglich geworden ist, dann giebt es nichts mehr, dann ist Alles verloren.

εἰς οὐδὲν ἰσχύει ἔτι, εἰ μὴ βληθῆναι ἔξω, es ist fähig zu nichts mehr, als zum ꝛc., oder: es verdient nichts mehr, als hinausgeworfen zu werden, d. i.: seiner Würde beraubt zu werden, und von den Menschen zertreten zu werden, d. i. verachtet zu werden.

Von dem ganzen folgenden Theile dieses Kapitels, welches den Zweck hat, die Jünger Christi auf den Gipfel aller Tugend zu führen, welcher in der Feindesliebe besteht, hat Lukas nur die Hauptsache, nämlich gerade die Darstellung des höchsten Gipfels aller Tugend, der Feindesliebe.

Lukas tritt deßhalb erst bei V. 38 wieder in Uebereinstimmung mit Matthäus, so daß der Abschnitt, Matth. 5, 38 — 48, entspricht dem Abschnitte des Lukas, Kap. 6, 27 — 35. Den Inhalt des sechsten Kapitels des Matthäus hat Lukas in seinem Berichte

von der Bergpredigt ganz übergangen; dagegen hat er an einem anderen Orte, Kap. 11, 1 — 13, einen Theil desselben, welcher von dem Gebete handelt, aufgenommen. Was bei Matthäus das siebente Kapitel bildet, ist bei Lukas ebenfalls der Schluß der Bergpredigt. Kap. 6, 36 — 49.

Kap. 5, 14 — 16.

An den vorhergehenden Gedanken: Ihr müßt den Propheten nachfolgen, ihr dürft euch den Verfolgungen nicht entziehen, schließt sich jetzt natürlich der Gedanke an: Ihr müßt mit dem guten Beispiele in Allem vorangehen, damit man an euch sieht, was zu thun ist, und so durch eure Thaten und Worte erleuchtet wird.

Diesen Gedanken drückt Christus wieder im Bilde aus: Ihr seyd das Licht der Welt; d. i.: ihr müßt vorangehen und vorangehend leuchten.

Daran aber schließt sich enge an die Warnung, nicht dieses Vorangehen mit gutem Beispiele zu unterlassen. Denn es liegt in der Natur eures Amtes, daß ihr auf diese Weise vorangehet. Ihr seyd vor den Anderen ausgewählt, gleichsam erhoben über sie Alle, gleichsam eine Stadt, auf einem Berge erbaut, und ein Licht, auf einen Leuchter gestellt. So wie aber weder die Stadt sich verbergen kann, wenn sie auf einem Berge liegt, noch das Licht angezündet und unter den Scheffel gestellt wird, sondern auf den Leuchter, und wie es Allen im Hause leuchtet: ebenso soll euer Licht (sollt ihr) vor den Menschen leuchten, damit sie eure guten Werke sehen und euern Vater im Himmel preisen. Dies ist der Sinn der vorliegenden Verse und ihr Zusammenhang mit dem Vorhergehenden. (Vgl. ohngefähr denselben Gedanken, Luk. 11, 33, und die dortige Erklärung).

κρυβῆναι, ist hier medial oder reflexiv zu nehmen: sich verbergen; nicht aber passiv, wie es gewöhnlich genommen wird: verborgen werden, welches ein sehr einfältiges Bild wäre.

Mit diesen Versen spricht also Christus aus, daß zur Tüchtigkeit auch die Treue kommen müsse, und jeder dieser seiner Jünger seine empfangenen Gaben auch zur Heiligung Anderer anwenden solle.

Kap. 5, 17.

An die von Vers 13 — 16 vorgetragenen Ermahnungen schließt

sich nothwendig an die Unterweisung in dem, was denn von den Jüngern gelehrt werden soll.

Der ganze vorhergehende Theil der Rede war aber so gehalten, daß alle seine Gedanken gerade im Gegensatz mit den vorgefaßten Meinungen und Wünschen der Menschen standen. Daraus kann sich die Vermuthung ergeben, daß auch die Ausübung des Amtes, welches die Jünger aufgetragen erhielten, im Gegensatz und Widerspruch mit dem stehen müsse, was man bisher von dergleichen Aemtern gefordert habe; daß also die Jünger nicht ebenso das Gesetz verkündigen sollten, wie ihre Vorgänger, die Propheten, sondern daß sie etwas ganz Neues verkündigen sollten. Um dieser Vermuthung zu begegnen, spricht jetzt Christus: „Glaubet nicht, daß ich gekommen bin, das Gesetz und die Propheten aufzulösen und aufzuheben. Ich bin nicht gekommen, aufzulösen, sondern, zu erfüllen."

ἢ ist nicht gleich καί zu nehmen. Christus nennt hier die beiden Theile des Alten Testamentes, trennt sie aber in Rücksicht darauf, daß ein Theil der Juden bloß den νόμος gelten ließ.

Das πληρῶσαι, da es sich auch auf προφήτας bezieht, hat hier eine größere Bedeutung, als τηρεῖν oder ποιεῖν. Es heißt soviel, als: vollmachen, was noch nicht voll war; ausfüllen, was noch mangelte; vollkommen machen, und zwar so, wie ohngefähr der Maler, nachdem er die Umrisse eines Gemäldes mit bloßen Strichen und Linien gezeichnet hat, nachher sein Gemälde vollendet, ohne daß er seine frühere Zeichnung zerstört.

Kap. 5, 18.

Dieser Vers giebt den Grund zu dem vorhergehenden Ausspruche an, daß Christus nicht zum Auflösen, sondern zum Erfüllen des Gesetzes und der Propheten gekommen sey. Denn das Gesetz ist für die ganze Dauer dieser Welt bestimmt. „Wahrlich, ich sage euch, bis daß der Himmel und die Erde vergangen ist, ist kein Jota oder Pünktchen von dem Gesetz vergangen, bis daß Alles geschehen ist." Vgl. Luk. 16, 17.

Man muß bei der Erklärung dieses Verses besonders auf die Tempora der Zeitwörter Acht geben. Gewöhnlich werden sie ganz falsch übersetzt. Besonders falsch wird das zweite παρέλθῃ als

Fut. genommen. Aber die beiden παρέλθῃ müssen ganz gleichmäßig als der Conjunct. des Aor. I übersetzt werden, und ebenso das γένηται. Dadurch ergiebt sich der Sinn: Selbst wenn Himmel und Erde vergehen, wird das Gesetz nicht vergehen, wenn nicht Alles, was im Gesetze geschrieben steht, geschehen seyn wird. Wenn aber dieses Alles geschehen seyn wird, dann hört auch das Gesetz auf, Gesetz zu seyn, und wird zur wahren Freiheit.

Der Beisatz: ἕως ἂν πάντα γένηται, steht also nicht parallel mit dem ersteren Satze: ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, sondern er ist den beiden vorhergehenden in ihrer Vereinigung subordinirt, und bestimmt die Dauer des Gesetzes. Diese Dauer soll keine ewige seyn, sondern das Gesetz soll erfüllt werden, und durch die Erfullung selber aufgehoben werden.

Kap. 5, 19.

Bei der Erklärung dieses Verses muß man besonders auf den Ausdruck: τῶν ἐντολῶν τούτων τῶν ἐλαχίστων bedacht seyn, so wie auch auf den Unterschied zwischen νόμος und ἐντολή. Christus spricht in diesem Verse nicht mehr von der Erfüllung des ganzen νόμος, des ganzen Gesetzes, sondern von der Erfüllung der ἐντολῶν, d. i. der einzelnen Theile des Gesetzes, und zwar τῶν ἐλαχίστων, das ist nicht: der unbedeutendsten, sondern: dem äußeren Umfange nach der kleinsten, nämlich der sogenannten zehn Gebote, welche in lauter kurzen Sätzen bestehen, von welchen jeder einzelne eine ἐντολή ist. Denselben Unterschied zwischen νόμος und ἐντολή macht Paulus, Röm. 7, 9, wo er das einzelne Gebot ἐντολή nennt, nachdem er kurz vorher das ganze Gesetz den νόμος genannt hatte.

τούτων ist δεικτικῶς, hindeutend auf die bekannten Gebote, τῶν ἐλαχίστων, ist erklärend, was für Gebote gemeint seyen.

ὃς ἐὰν οὖν, ist folgernd aus dem vorhergehenden Satze, und zwar auf ein einzelnes Beispiel, auf die zehn Gebote, den Sinn des Vorhergehenden, anwendend: „Wer also nun in Bezug auf den besonderen Theil des Gesetzes Eines von diesen kleinsten Geboten auflösen und solchergestalt die Menschen lehren würde, der rc.

οὕτω, so, unter dieser Bedingung, hac conditione, hoc modo, so wie die Sache nun ist, nachdem Eines dieser kleinsten Gesetze aufgelöst ist.

λύσῃ, steht dem ποιήσῃ gegenüber, und bedeutet also das Gegentheil davon, nämlich das Nichtthun, Unterlassen.

ἐλάχιστος, kommt hier in zweifacher Bedeutung vor, das erste Mal heißt es: der kleinste dem Umfang nach; das zweite Mal: der Kleinste dem Werthe nach, d. i. der Unwürdigste.

κληθήσεται, er wird genannt werden, nämlich am jüngsten Gericht, also er wird den Richterausspruch erhalten, daß er der Unwürdigste sey.

Kap. 5, 20.

Dieser Vers bildet den Uebergang zur wirklichen Nachweisung, wie das Gesetz erfüllt werden muß, πληροῦσθαι, cf. V. 17.

Laßt euch das nicht wundern, was ich von der Nothwendigkeit der Erfüllung des ganzen Gesetzes ohne Ausnahme gesagt habe. Denn ich sage euch, daß, wenn nicht eure Gerechtigkeit übertreffe das geschriebene Gesetz noch mehr als die der Pharisäer dasselbe zu übertreffen sucht, ihr nicht in das Himmelreich eingehen könnt.

περισσεύειν, übertreffen, wird mit dem Accusativ construirt, und verlangt einen solchen als Object. Dieses Object fehlt in diesem Verse. Es fragt sich, was zu ergänzen sey. Gewöhnlich ergänzt man: τὴν δικαιοσύνην vor τῶν γραμμάτων etc. Aber was fängt man dann mit πλεῖον an? Dieses wird alsdann geschwind für einerlei mit παρά gehalten und soll bloß die comparative Bedeutung des περισσεύειν verstärken. Der Beweis dieser Behauptung ist aber nicht geführt und nicht zu führen. — Die Sache verhält sich aber einfach so: πλεῖον ist und bleibt Comparativ, und verlangt ein folgendes ἤ, mehr — als. Dieses ἤ kann jedoch nach griechischem Sprachgebrauche ebenso wie das lateinische quam nach dem Comparativ ausgelassen werden, wenn man das folgende Nomen in den Genitiv setzt (im Lateinischen in den Ablativ). Eine solche Construction ist hier gebraucht; nur ist dabei zu bemerken, daß der Genitiv fehlt, weil er sich leicht ergänzen läßt, indem ein Wort, was schon in dem Satz enthalten ist, nämlich τῆς δικαιοσύνης ergänzt werden muß. πλεῖον τῶν γρ. καὶ φαρ· heißt demnach: mehr als die (Gerechtigkeit) der Schriftgelehrten und Pharisäer.

Hiermit ist aber immer noch nicht das Object des Satzes

gefunden, sondern nur augenscheinlich gemacht, daß nicht δικαιοσύνη das Object seyn kann. Das Object muß nun aus dem vorhergehenden Satze ergänzt werden, es ist dasselbe, was auch in dem vorhergehenden Satze als Object steht: τὰς ἐντολάς, oder τὸν νόμον.

Kap. 5, 21 u. 22.

Diese und die folgenden Verse geben nun wirklich an, wie das Gesetz noch übertroffen werden müsse, um in das Himmelreich eingehen zu können.

ἠκούσατε, ὅτι ἐῤῥέθη τοῖς ἀρχαίοις, „ihr habt gehört, daß den Alten gesagt worden ist.“ Weil in dem Folgenden einige Aussprüche vorkommen, welche nicht in dem Gesetz stehen, sondern nur in der Tradition der Juden erhalten worden sind, hat man geglaubt, die einfache Construction der vorliegenden Worte verändern zu müssen, und hat den Dativ: τοῖς ἀρχαίοις für einen Dativ, anstatt des Genitivs mit der Präposition ὑπό erklärt, wie er häufig beim Passiv vorkommt. Allein es wird gewiß Niemandem einfallen, wenn er diese Worte liest, an eine solche Construction zu denken. Auch kommt im ganzen Neuen Testamente keine Stelle vor, wo der Dativ bei ἐῤῥέθη statt des Genitivs mit der Präposition ὑπό stände, sondern überall bezeichnet er die Person, zu welcher geredet worden ist. Vgl. Röm. 9, 12. 26. Gal. 3, 16; Apok. 6, 11; 9, 4 2c.

Am einfachsten hebt man wohl die Bedenklichkeiten gegen die natürliche Construction der vorliegenden Worte, wenn man sie auf die ganze Art und Weise bezieht, wie von Anfang an dem jüdischen Volke der Unterricht im Gesetze mitgetheilt wurde. Es geschah dies nicht bloß durch das Vorlesen des Gesetzes, sondern auch durch die Erklärung desselben und die weitere Ausführung der allgemeinen Grundprincipien desselben auf besondere Fälle. Schon Moses erweiterte und erläuterte das von ihm geschriebene Gesetz in seinen mündlichen Vorträgen, und ebenso wie er thaten es die nachfolgenden Lehrer des Volkes. In diesem fortwährenden Religionsunterrichte wurden nun gerade jene Sätze dem jüdischen Volke eingeprägt, welche Christus im Folgenden beispielsweise anführt. Es sind dies uralte Aussprüche, welche sich von Anfang an in dem Religionsunterrichte der Juden erhalten haben, welche jede Generation der anderen überlieferte, und welche deßhalb als schon den

Urvätern der Juden mitgetheilt angesehen werden konnten, und wohl gewöhnlich mit den Worten überliefert wurden, daß sie schon zu den Alten gesprochen worden seyen. Jeder Jude empfing diese Aussprüche von seinem Lehrer, mit der Versicherung, daß sie zu den Alten gesprochen worden seyen, und Jesus konnte deßhalb mit Recht sagen: „Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesprochen worden ist;" d. h. ihr habt folgende Sätze als Hauptlehren eures Religionsunterrichtes empfangen.

ἔνοχος, i. e. *ἐνεχόμενος*, darin gehalten, angehalten, darin begriffen, zu etwas angehalten, einem unterworfen. Es regiert den Dativ. Daher *τῇ κρίσει ἔνοχος*, dem Gerichte unterworfen, angehalten für das Gericht, um gerichtet zu werden. Ebenso *τῷ συνεδρίῳ ἔνοχος*, dem Synedrium unterworfen, angehalten für das Synedrium, um von demselben gerichtet zu werden.

Wenn aber zuletzt steht: *ἔνοχος εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός*: so fehlt der Dat., und muß ergänzt werden. Welcher Dat. hier ergänzt werden müsse, ist leicht einzusehen, nämlich der kurz vorhergehende *τῷ συνεδρίῳ*. Die Worte: *εἰς γέενναν τοῦ πυρός* geben alsdann nur die Strafe an, wozu (*εἰς*) der, welcher sich dem Synedrium stellen muß, weil er das genannte Gesetz übertreten hat, verurtheilt werden soll.

κρίσις, ist das gewöhnliche, gemeine Gericht, welches überall im jüdischen Lande in den größeren Städten eingesetzt war, und aus einer Versammlung von 23 Personen bestand, welche über die kleineren bürgerlichen und criminellen Sachen das Urtheil sprachen.

συνέδριον, ist der große Rath zu Jerusalem, welcher aus dem Nasi, dem Präsidenten, (welches ganz und gar nicht der Hohepriester seyn mußte) und 70 Beisitzern bestand, und die schweren Verbrechen richtete, cf. 2 Mos. 17. 2 Chron. 19. Von diesem Gerichte wurden dann auch die schwersten Strafen erkannt, besonders die Steinigung, welche manchmal auch noch dadurch verstärkt wurde, daß die Leiber der Uebelthäter nicht begraben werden durften, sondern in das Thal Benhinnon geworfen und mit dem Aas verbrannt wurden.

γέεννα, kommt vom Hebräischen גֵיא בֶן־הִנֹּם, Jer. 7, 31, das ist: das Thal des Sohnes Hinnom, in welchem vorher der fürchterlichste Götzendienst des Molochs getrieben wurde. Diesen

Ort des Götzendienstes zerstörte und verwüstete Josias (2 Kön. 23, 10), und gebot, daß man ihn als Schindanger benutzen solle, damit nie wieder Heiden sich hier ansiedeln und einnisten könnten.

Dieses Thal war nämlich sehr abgelegen, und diente dem Götzendienste zum geheimen Schlupfwinkel. Um dieses zu verhindern, wurde es durch Hinführung der Aase und alles Unraths unbewohnbar gemacht. Damit aber in dem heißen Klima der dortigen Gegend die Luft durch die Verwesung nicht verpestet würde, wurde von Zeit zu Zeit das ganze Thal, oder vielmehr die ganze Kluft ausgebrannt, indem man verschiedene Brennmaterialien in Menge hineinwarf und sodann anzündete. Daß dadurch eine fürchterliche Glut mit dem erstickendsten Qualm entstand, und daß dieses ganze Thal ein wahres Abbild der Hölle bildete, läßt sich leicht denken.

τοῦ πυρός, ist ein Beisatz zu *γέενναν*, der nur dadurch zu erklären ist, daß *γέενναν* als ein einziges Wort und als Ein Begriff angesehen wurde, nämlich als die Kluft, der Schlund, der Abgrund. Der Genitiv *τοῦ πυρός* giebt sodann an, was für ein Schlund gemeint sey, nämlich der des Feuers, der Feuerschlund.

Außer der Verschiedenheit der Gerichte ist aber auch noch die Verschiedenheit der Strafen zu bemerken. Die Verschiedenheit der Gerichte ist nur zweierlei, die *κρίσις* und das *συνέδριον;* die Verschiedenheit der Strafe ist aber dreierlei. Erstens: die Strafe, welche das Gericht, *κρίσις*, ausspricht, die leichtere, die einfache Todesstrafe; zweitens: die Strafe, welche das Synedrium ausspricht, die qualvolle Todesstrafe, die Steinigung. Drittens, die noch verstärkte Strafe des Synedriums, die Verunreinigung des Leichnams durch Werfen auf den Schindanger, in das Thal Geennon, zum Verbrennen.

Ebenso wie eine Steigerung der Strafe statt findet, muß auch eine Steigerung des Verbrechens statt finden. Die Verbrechen sind verschieden bezeichnet, 1) *ὁ ὀργιζόμενος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ εἰκῆ,* — 2) *ὃς ἂν εἴπῃ τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ ῥακά,* — 3) *ὃς δ᾽ ἂν εἴπῃ, μωρέ.*

Als Unterscheidung tritt hervor, daß die beiden letzteren auf eine Beleidigung des Nächsten hinausgehen, während das erstere bloß ein im Innern des Menschen vorgehender Groll ist, von dem der Nächste vielleicht gar nichts weiß. Dieses Grollen und Zürnen

gehört vor das gemeine Gericht, vor die einfache κρίσις, zur Todesstrafe.

Jene beiden Arten der Beleidigung aber gehören vor das Synedrium, und zwar die erstere zur Steinigung, die zweite zur Verbrennung des Leichnams im Thale Hinnon. Aber wie unterscheiden sich beide Verbrechen?

ῥακά kommt vom hebräischen Worte רָקַק, dünn, unwichtig seyn. ῥακά wäre demnach: du unwichtiger, unbedeutender Mensch, du Taugenichts, du Nichtsnutz. (Vgl. Tholuck zu dieser Stelle in seiner Auslegung der Bergpredigt).

μωρός, ist rein griechisch, und heißt: du Narr! Man muß aber dieses Schimpfwort im Sinne der damaligen Zeit verstehen, wo es so viel heißt, als: du Gottloser, du Verruchter! homo scelestus, impius Ps. 53, 2. Offenbar ist aber die letztere Beleidigung viel gröberer Art, als die erstere, wenn man bloß sagt: du Fauler ꝛc.

Zum richtigen Verständniß dieser Aussprüche Christi gehört aber vor Allem, daß man das Wörtchen εἰκῆ beachtet. Zwar wurde dies öfters ausgelassen; aber es gehört nothwendig zu allen diesen Verbrechen, und müßte dazu gedacht werden, wenn es nicht da stände. εἰκῆ heißt aber: um nichts und wider nichts, ganz umsonst, ohne allen Grund und alle Veranlassung. Und es ergiebt sich demnach, daß Jesus diese Strafen droht, wenn aus gar keinem Grund, aus bloßer Laune, oder vielmehr aus der fürchterlichsten Bosheit des Herzens jene Verbrechen geschehen.

Daß dies die richtige Erklärung des Wörtchens εἰκῆ ist, und daß dieses Wörtchen nothwendig hinzugedacht werden müsse, wenn es auch nicht dabei stände, ergiebt sich augenscheinlich aus dem Betragen Christi selber. Wir lesen nämlich in den Evangelien, daß Christus selber in Zorn versetzt wurde, (Mark. 3, 5; Joh. 2, 15; Matth. 23, 13 ff.), und daß er sogar des Wortes μωρός sich gegen die Pharisäer und selbst gegen seine Jünger bediente. (Vgl. Matth. 23, 17, 19; Luk. 24, 25). Außerdem nennt Christus die Pharisäer: ὄφεις und γεννήματα ἐχιδνῶν (Matth. 23, 33) und Niemand wird ihn darüber zu Rede stellen und tadeln wollen. Auch die Apostel sehen wir dergleichen tadelnder und scheltender Ausdrücke sich bedienen, (vgl. Jak. 2, 20, Gal. 3, 1, 3 ꝛc.)

aber es geschieht dies Alles auf gerechte Weise, und kann deßhalb nicht im Geringsten getadelt werden. Daß auch das ὀργίζεσθαι, das Zürnen, ohne Sünde statt finden könne, spricht Paulus ausdrücklich aus, indem er sagt: ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε, Eph. 4, 26.

Kap. 5, 23.

Dieser und die folgenden Verse geben Anleitung, was in dem Falle zu thun sey, wenn der Mensch wirklich eins von den genannten Verbrechen begangen hat, und zwar für den besonderen Fall, wenn er das Opfer auf den Altar bringt, d. h. überhaupt, wenn er sich mit Gott versöhnen will.

τὸ δῶρον, ist eigentlich jede Gabe, jedes Geschenk, hier aber besonders die Gabe, welche Gott dargebracht wurde, die verschiedenen Opfergaben, Thiere, Früchte ꝛc.

ἔχει τὶ κατὰ σοῦ, er hat etwas gegen dich, wider dich, d. h. wenn du ihn auf irgend eine Weise beleidigt hast, wenn du auf die eben angebene Weise (V. 22) gegen ihn gesündigt hast.

Kap. 5, 24 — 26.

διαλλάγηθι, versöhne dich schnell. Der Imperativ des Aor. hat immer eine momentane Bedeutung.

Dies Versöhnen ist aber von der Art, daß er, der Beleidigende, dem Beleidigten Genugthuung geben muß. Auf dieses Genugthun beziehen sich die beiden folgenden Verse.

εὐνοῶν, wohlgesinnt, willfährig, nämlich in der Forderung, welche dieser an dich macht zu seiner Genugthuung.

ἀντίδικος, ist der Beleidigte.

τὸν ἔσχατον κοδράντην, ist der letzte Heller der Forderung zur Genugthuung.

Zum richtigen Verständniß dieser und der vorhergehenden Stelle muß festgehalten werden, daß Christus fortwährend im Bilde spricht. Er beschreibt den ganzen Hergang bei menschlichen Gerichtswesen, bedient sich aller Ausdrücke, welche dabei vorkommen, und will das Ganze auf das göttliche Gericht angewendet wissen. Diese Anwendung aber bleibt dem Verstande der Menschen selber überlassen. So viel ist klar, daß damit gesagt ist: es erwarte die Uebertreter des göttlichen Gesetzes (in dem christlichen Sinne dieses Wortes,

wo es noch von viel größerem Umfange ist) ein Gericht. Zugleich aber auch, daß in der Zeit des Lebens hier auf Erden noch Gelegenheit dem Menschen gegeben sey, diesem Gericht zu entgehen und zwar durch Aussöhnung mit dem, gegen welchen man gesündigt hat, durch Genugthuung für die zugefügte Beleidigung, sey es nun, daß diese Genugthuung in Abbitte oder in Ersatz rc. bestehe.

Zu dieser Genugthuung ermahnt der 23 und 24ste Vers und empfiehlt, daß sie so schnell als möglich und vor Allem, auch vor dem Nöthigsten, geschehe. Der 25ste Vers ermahnt, daß sie noch während dieses Lebens geschehe, weil sonst das Gericht unabläßig erfolgen würde, und der 26ste giebt an, daß für jede Beleidigung vollkommene Genugthuung gegeben werden müsse.

Kap. 5, 27 u. 28.

Christus geht jetzt zu einer neuen ἐντολή, zu einem neuen Gebote über, um an diesem besonders zu zeigen, wie das Gesetz vollendet und vervollkommnet werden müssen (πληροῦσθαι V. 17). Er hatte vorher (V. 21 — 26) das 5te Gebot genommen, welches besonders gegen die Bosheit des menschlichen Herzens gerichtet ist; und er nimmt jetzt das 6ste Gebot, welches besonders gegen die sinnliche Lust, gegen die Begierde des Fleisches, gerichtet ist.

οὐ μοιχεύσεις, du sollst nicht ehebrechen. Hierzu ist aber hinzuzudenken, was im vorhergehenden Beispiele (V. 21 — 26) gesagt ist, nämlich: wenn du aber die Ehe brichst, so bist du dem Gerichte unterworfen.

βλέπων γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτήν, wer eine Frau ansieht in der Absicht, zu dem Zwecke, um ihrer zu begehren, der hat schon die Ehe mit ihr gebrochen in seinem Herzen, und ist demnach auch schon dem Gerichte zur Strafe unterworfen.

Kap. 5, 29 u. 30.

Diese beiden Verse geben den zweiten und dritten Grad des inneren Ehebruchs an, welcher nicht mehr vor dem gewöhnlichen Gerichte, sondern vor dem Synedrium verhandelt werden soll und mit der größten Strafe belegt werden muß.

Der zweite Grad besteht darin, wenn ὁ ὀφθαλμός σκανδαλίζει σε, d. h. wenn das Auge dich anstoßend, sündigend, ehebrechend, macht; wenn es dich zum Falle bringt. Der Unterschied zwischen

dem ersten und zweiten Grade ist der, daß im ersten der Mensch das Weib nur ansieht, um ihrer zu begehren, um sie als Weib zu haben, ohne daß dabei noch der wirkliche Gedanke des Ehebruchs in ihm aufstiege; daß aber im zweiten Grad der Mensch das Weib ansieht, um wirklich Ehebruch mit ihr zu treiben, nicht πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι, sondern πρὸς τὸ μοιχεῦσαι.

Diesen zweiten Grad, so wie den folgenden dritten hat aber Christus umschrieben.

Der dritte Grad besteht darin, wenn ἡ χεὶρ σκανδαλίζει σε, d. h. wenn die Hand dich zum Falle bringt, dich sündigend, zum Ehebrecher macht. Der Unterschied dieses Grades von den beiden vorhergehenden ist augenscheinlich.

Nicht zur Vermeidung der beiden letzten Grade des Ehebruchs wird dieselbe Ermahnung gegeben, sondern zur Genugthuung und Abbüßung der schon begangenen Sünde wird ein der Sünde gleicher Ersatz geboten. Denn der Sinn der Worte: „Reiße das Auge aus, haue die Hand ab," ist der: thue hinlänglich Buße für die begangene Sünde, laß dich nicht die Buße zu groß dünken, ruhe nicht eher, bis du vollkommen gebüßt hast, und zwar so, daß du den Grad der Sünde, dem du unterlegen bist, ganz und vollkommen überwunden hast.

Beinahe dieselben Worte, aber in ganz verschiedenem Sinne kommen Matth. 18, 8 und 9 vor. Vergleiche unsere dortige Erklärung.

Kap., 5, 31 u. 32.

Diese beiden Verse gehören nicht mehr zu dem kurz vorhergehenden Abschnitte von dem Ehebruch, obgleich sie noch zwei Fälle angeben, in welchen dieselbe Sünde begangen wird, welche Christus hier eben darstellte. Es beginnt vielmehr hier ein neuer Abschnitt der Rede, was an dem δέ sichtbar ist. Jesus schließt sich aber an den kurz vorher vorgetragenen Gedanken an.

ἐῤῥέθη δέ, es wurde aber noch ferner in Bezug auf denselben Gegenstand gesagt ꝛc. Dieser Ausspruch findet sich nicht in der heiligen Schrift, in dem Gesetz, sondern nur in den Traditionen der Schriftgelehrten. Denn die Stelle, welche gewöhnlich dafür angegeben wird, 5 Mos. 24, 1 ff. enthält etwas Anderes, was jedoch diesen Ausspruch zu seiner Voraussetzung hat. Es heißt

nämlich dort: Wenn Jemand ein Weib nimmt — — und giebt ihr einen Scheidebrief — — und sie wird eines anderen Mannes, und derselbe wird ihr auch gram und schreibet ihr einen Scheidebrief, oder stirbt: so kann sie ihr erster Mann, der sie verließ, nicht wiederum nehmen. Aber in den rabbinischen Schulen, wurde diese Stelle so erklärt, daß hier (V. 1) gesagt sey: Wenn Jemand ein Weib hat — und sie keine Gnade vor ihm findet — so soll er ihr einen Scheidebrief geben, wie auch Luther die Stelle übersetzt hat. Diese Auslegung fand besonders in der Schule des Rabbi Hillel statt. Wenn auch in anderen Schulen diese einzelne Stelle nicht so ausgelegt wurde, so galt doch der Grundsatz, daß der Mann seinem Weibe in gewissen Fällen einen Scheidebrief geben könne. Dies war herrschender Gebrauch bei den Juden und dieser Gebrauch liegt offenbar jener Stelle, 5 Mos. 24, 1 ff., zu Grunde.

Gegen dieses Gesetz unter den Juden spricht nun Christus: „Wer dieses thut, ausgenommen bei der Hurerei der Frau, der macht sie zu einer Ehebrecherin." Christus will also hiermit nicht zeigen, wie dieses Gesetz vollkommen erfüllt werden solle, sondern er will es ganz und gar aufheben. Er spricht geradezu dagegen und erkennt es nicht als eines von den Gesetzen an, welches zu erfüllen er gekommen sey. Daher das δέ, welches anzeigt, daß damit eine Ausnahme gemacht werden müsse.

παρεκτὸς λόγου πορνείας, außer der Sache des Ehebruchs. λόγος = causa, außer dem Fall. Es ist diese Redensart ebenso viel, als wenn es 19, 9 heißt, εἰ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ.

Kap. 5, 33.

Alles, was jetzt kommt bis zu Ende dieses Kapitels, gehört zu dem neuen Abschnitte, welcher mit V. 31 gemacht und durch das adversative δέ angezeigt wurde. Es enthält dieser Abschnitt lauter Fälle, welche nicht aus den 10 Geboten genommen sind und von Christus nicht erfüllt werden sollen, sondern welche wirklich verändert und aufgehoben werden mußten durch die Erfüllung des Gesetzes in seinem ganzen Umfang, so wie es Christus in den beiden vorhergehenden Beispielen dargestellt hatte.

πάλιν, wiederum, ebenso, verbindet dieses Beispiel auf das Engste mit dem kurz vorhergehenden, V. 31 — 32.

Alle diese Beispiele des zweiten Abschnittes, V. 33 — 48, sind

aber auch nicht mehr in derselben Form dargestellt, wie die beiden ersten Beispiele, V. 21 — 30. Sie sind nicht mehr in dem Bilde des Gerichts und der Bestrafung gehalten, sondern es wird nur der herrschenden Meinung widersprochen und eine neue Ansicht aufgestellt.

Was Christus hier anführt, ist nicht eine einzige Stelle aus den fünf Büchern Mosis; sondern es sind zwei, nämlich erstens die Stelle aus 3 Mos. 19, 12, wo das zweite Gebot erklärt wird durch: *καὶ οὐκ ὀμεῖσθε τῷ ὀνόματί μου ἐπ' ἀδίκῳ*, ihr sollt nicht schwören mit (oder bei) meinem Namen zu einer Lüge, um zu lügen, um Unrecht zu thun. Und die Stelle aus 5 Mos. 23, 22, nach dem hebräischen Text, nach der lutherischen Uebersetzung aber 5 Mos. 23, 21, wo von den Gelübden geredet wird, welche man auch halten soll. Beide Stellen sind hier von Christus auf eine solche Weise verbunden, daß sie nur Einen Gedanken darstellen sollen. Obgleich nun beide verschiedene Gedanken enthalten, so lassen sie sich dennoch vereinigen, indem der erstere Gedanken sehr viel umfaßt und auch gerade sehr häufig solche Fälle umfaßt, wo der letztere Gedanken in Anwendung kommt.

Das Falschschwören geschieht nämlich häufig in solchen Fällen, wenn man etwas zu thun verspricht, und dieses nachher doch nicht thut; also in dem Falle, wenn man etwas gelobt, wenn man ein Gelübde thut. Für diese Fälle gilt aber der zweite Ausspruch: „du sollst dem Herrn deine Gelübde halten."

Durch die Verbindung, in welche hier beide Aussprüche gesetzt sind, ist zugleich die Erklärung des ersteren, viel umfassenden Ausspruches gegeben. Er soll hier nur in dem Sinne stehen, wenn Jemand schwört, daß er etwas thun wolle. Es ist also unter dem Falschschwören hier nur der Fall der Gelübde gemeint.

Kap. 5, 34.

So wie im vorhergehenden Verse bloß von den Gelübden die Rede ist, so ist es auch in den folgenden Versen, welche von demselben Gegenstand handeln.

μὴ ὀμόσαι ὅλως, ist demnach so viel, als: überhaupt kein Gelübde in der Form des Schwurs zu thun. Christus will die Gelübde selbst, als Versprechungen, Versicherungen, nicht verbieten und kann auch wohl dieselben nicht verbieten, aber er will nicht, daß

sie in der Form des Schwurs geschehen sollen, wie es damals sehr gewöhnlich war und mit dem größten Leichtsinn geschah, sondern er will, daß sie nur als Versicherung und Versprechung mit ja, ja, oder nein, nein, ausgesprochen würden. Es ist also nicht das Schwören überhaupt verboten, sondern nur das Schwören, welches der Mensch aus freien Stücken, aus eigener Willkühr thut, um etwas zu geloben; nicht aber das Schwören, welches von dem Nächsten gefordert wird, sey es nun, daß diese Forderung wirklich ausgesprochen werde, oder, daß es zu seinem Nutzen, zu seiner Ehre, oder überhaupt aus Liebe zu ihnen geschieht.

μήτε ἐν τῷ οὐρανῷ, heißt nicht, indem ihr den Himmel zum Zeugen aufrufet, was sich leicht aus den folgenden Beispielen *μήτε ἐν τῇ γῇ, μήτε εἰς Ἱεροσόλυμα* und *μήτε ἐν τῇ κεφαλῇ σου* ergiebt, so wie auch aus der andern Stelle, Matth. 23, 16 — 22, wo die Schwüre *ἐν τῷ ναῷ, ἐν τῷ χρυσῷ τοῦ ναοῦ, ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ, ἐν τῷ δώρῳ τοῦ θυσιαστηρίου*, erwähnt werden. Es ist vielmehr bei allen diesen Schwurformeln zu ergängen: bei dem Antheil an diesem oder jenem, bei meiner Theilnahme an diesem oder jenem, bei meinem Besitz rc.

μήτε ἐν τῷ οὐρανῷ, heißt also: weder bei eurem Antheil am Himmel. Hierzu paßt nun auch ganz richtig der Grund, *ὅτι θρόνος ἐστι τοῦ θεοῦ*, denn er ist der Thron Gottes, überhaupt er gehört Gott und geht euch gar nichts an, ihr habt gar keinen Theil daran, außer, wenn ihn Gott aus Gnade euch gewährt.

Kap. 5, 35.

μήτε ἐν τῇ γῇ, noch bei eurem Antheil an der Erde, *ὅτι ὑποπόδιόν ἐστι τῶν ποδῶν αὐτοῦ*, denn sie ist der Schemel seiner Füße, d. h. sie gehört wiederum ganz und gar Gott an, und geht euch gar nichts an, ihr seyd bloß aus Gnade darauf gesetzt, ihr könnt sie also nicht zum Pfand bei euern Gelübden einsetzen.

μήτε εἰς Ἱεροσόλυμα. Wohl zu beachten ist hier die Construction *εἰς Ἱεροσόλυμα. εἰς* steht hier so wenig, wie irgendwo anders statt *ἐν;* sondern es ist dies eine ächt griechische Construction. Um den Sinn derselben zu verstehen, ergänze man nur wieder, wie vorher, „bei meinem Antheil" und übersetze nur wieder, wie vorher: „bei meinem Antheil an Jerusalem." Aber das *εἰς* zeigt an, daß hier kein eigentlicher Antheil gemeint sey, so daß Jemanden

ein Theil von Jerusalem angehöre; sondern vielmehr, daß hier eine Zugehörigkeit gemeint sey, so daß Jemand zu Jerusalem εἰς Ἱεροσόλυμα hinzugehört. Zu Jerusalem gehörten aber alle Juden, Jerusalem war der Mittelpunkt, mit dem Alle in beständiger Verbindung standen und dem Gesetze nach beständig stehen mußten. Diese Zugehörigkeit zu Jerusalem und dadurch dieses Theilnehmen an Jerusalem, oder dieser Antheil an Jerusalem, war jedem Juden wichtig und werth, und wurde deßhalb auch als Pfand bei Gelübden eingesetzt. Aber dagegen spricht nun Christus: ihr sollt nicht euern Antheil an Jerusalem zum Pfande einsetzen, ὅτι πόλις ἐστὶ τοῦ μεγάλου βασιλέως, denn sie ist eine Stadt des großen Königes.

Wer dieser König sey, ist leicht einzusehen. Der Sinn ist also wieder: Jerusalem geht euch nichts an, ihr könnt nicht darüber verfügen, auch nicht über eure Zugehörigkeit an diese Stadt, denn sie gehört Gott und er kann damit machen, was er will.

πόλις, ohne Artikel ist etwas verachtend; mit dem Artikel könnte man es als Residenzstadt, Hauptstadt erklären, ohne Artikel aber heißt es nur eine Stadt, so wie es noch viele giebt.

Kap. 5, 36 u. 37.

μήτε ἐν τῇ κεφαλῇ σου, noch bei dem Antheil an deinem Haupte, d. h. bei dem Besitze deines Hauptes und bei deiner Macht über dein Haupt. *ὅτι οὐ δύνασαι* etc., denn du kannst nicht Ein Haar weiß oder schwarz machen, d. h. du hast dir dein Haupt nicht gegeben; so wie du es hast, weißhaarig oder schwarzhaarig rc., hast du es nicht selber gemacht, sondern Gott hat es so geschaffen, und ihm gehört es also auch; du aber kannst nicht darüber verfügen und es nicht zum Pfande einsetzen.

ὁ λόγος ὑμῶν, eure Rede, eure ganze Rede, nämlich bei dem Versprechen, bei dem Gelübde.

ναὶ ναί — οὒ οὔ, nein, nein, nämlich: ich will es nicht thun; oder, ja, ja, nämlich: ich will es thun.

τὸ περισσὸν τούτων, das, was über diese einfache Versicherung hinaus geht, jede Bekräftigung der Rede, welche noch mehr Werth haben soll, als die einfachen Worte ja, oder nein, und welche also eine Art Schwur ist.

ἐκ τοῦ πονηροῦ. Mag man dies nun von *τὸ πονηρόν*, oder von *ὁ πονηρός* ableiten, so bleibt immer ein und derselbe Sinn.

Man muß nur *τὸ πονηρόν* nicht als Ungemach, als etwas Unglückliches übersetzen, sondern in seiner Grundbedeutung, wo es das Böse als Uebel, oder das Uebel als Böses bedeutet. Cf. 6, 13.

ἐκ bezeichnet hier den Ursprung, woraus das Schwören ist bei jener Gelegenheit; es hat seinen Ursprung im Bösen, sowohl als masculinum; als auch als neutrum genommen. Nimmt man es als masculinum: so ist der erste Anfang des Bösen, das Princip des Bösen genannt; nimmt man es als neutrum, so ist das entstandene Böse, wie es in der jetzigen Welt sich vorfindet, in dem Herzen der Menschen gemeint.

Kap. 5, 38 u. 39.

Mit diesem Beispiele scheint sich Jesus wieder an das erste, V. 21, anzuschließen. Wenigstens gehört dieses Gebot unter die Rubrik des Todschlags und wird auch im Gesetz sogleich bei diesem behandelt, cf. 3 Mos. 24, 17 — 21; cf. 2 Mos. 21, 12 u. 23 ff. und 5 Mos. 19, 21.

μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ. Diese Worte werden sehr verschieden ausgelegt. Gewöhnlich übersetzt man *ἀντιστῆναι* durch widerstreben, widersetzen, Widerpart halten ꝛc. und *πονηρῷ*, dem Beleidiger, oder durch: durch Böses, mit Bösem. Hierbei ist aber ganz das Tempus des Zeitworts *ἀνθίστημι* unbeachtet gelassen. So wie das einfache *ἵστημι*, so hat auch das Compositum *ἀνθίστημι* im Aor. 2 neutrale Bedeutung; *ἀντιστῆναι* kann also nicht: sich widersetzen, heißen, sondern es heißt: entgegen oder gegenüber stehen, oder mit andern Worten: ein Gegenstück bilden, gleichen, ähnlich seyn. Und *πονηρός* ist der, welcher das Verbrechen, als welches die vorliegende That immer gelten muß, verrichtet hat, also der Verbrecher, der Uebelthäter. Der ganze Satz ist somit zu übersetzen: „Gleichet nicht dem Uebelthäter, stellt euch dem Verbrecher nicht gleich, handelt nicht ebenso.

Der Gegensatz aber, welcher das positive Gebot enthalten soll zu diesem negativen, ist durch mehrere Sprüchwörter ausgedrückt, welchen verschiedene Gedanken zu Grunde liegen: Dem ersten: „Wer dir einen Backenstreich gegeben hat auf den rechten Backen, dem reiche auch den linken dar,“ liegt der Gedanke zu Grunde: ertrage die zugefügte Beschimpfung mit der größten Sanftmuth und Geduld.

Daß dieser Ausspruch Christi nicht wörtlich zu verstehen sey, hat Christus selbst gezeigt, Joh. 18, 23, und Paulus, Apostelgesch. 23, 3; 17, 37.

Kap. 5, 40 u. 41.

κριθῆναί σοι, mit dir streiten, zanken, **kämpfen**. Man muß hier wieder ergänzen: auf unrechtmäßige Weise.

χιτών, ist das innere Gewand, welches von geringerem Werthe war.

ἱμάτιον, ist das weitere, äußere Oberkleid, welches gewöhnlich von großem Werthe war.

Der Sinn dieses zweiten Sprüchworts ist: Ertrage das Unrecht, das man gegen dich begeht, mit der größten Sanftmuth und Geduld.

ἀγγαρεύσει, er nöthigt dich mitzulaufen. Das Wort *ἀγγαρεύω* hat seinen Ursprung aus dem Persischen; *ἄγγαρος* hieß der Postbote der persischen Könige, welcher die Macht hatte, Menschen, Pferde und was sonst ihm auf dem Wege aufstieß und ihm dienen konnte, um schnell fortzukommen, mit sich zu nehmen, so weit er wollte. *ἀγγαρεύω* heißt daher: ich betrage mich wie ein *ἄγγαρος*, d. i. ich zwinge Jemanden zu etwas, ich thue einem Gewalt an, cf. Mark. 15, 21; Matth. 27, 32.

Der Sinn dieses dritten Sprüchworts ist: Ertrage die dir zugefügte Gewalt mit der größten Sanftmuth und Geduld.

Kap. 5, 42.

τῷ αἰτοῦντί σε δίδου. „Dem, der von dir fordert, gieb.“ *αἰτεῖν* hat zwar auch die Bedeutung: **bitten**, hier aber ist es in der stärkeren Bedeutung: **fordern, verlangen**, zu nehmen, welche sehr häufig vorkommt. Außerdem ist noch hinzuzudenken, was bei allen den vorhergehenden sprüchwörtlichen Redensarten hinzugedacht wurde, nämlich: auf unrechte Weise. Der Sinn ist also: dem, der auf unrechte Weise, mit Unrecht von dir etwas fordert, gieb, was er haben will. Nur unter dieser Bedingung schließt sich dieser Vers an die vorhergehenden an und steht mit dem Ganzen in Zusammenhang.

Ebenso muß zu *δανείσασθαι* hinzugedacht werden: auf schlechte Weise, als ein Betrüger. Der Sinn ist also: Wende dich nicht von dem ab, welcher von dir etwas borgen will, ohne daß er im Sinne hat, dir es wieder zu geben.

Beide Ermahnungen sind auf gleiche Stufe zu stellen mit den kurz vorhergehenden sprüchwörtlichen Redensarten und können unter die eine Ermahnung gebracht werden: Ertrage die verschiedenen Arten des Betrugs, welchen du in diesem Leben begegnest, mit der größten Sanftmuth und Geduld.

Kap. 5, 43 — 45.

Mit diesem Beispiele, welches das letzte ist, kommt jetzt Christus auf den Gipfel aller Tugend, auf die Feindesliebe. Es schließt sich aber dieses Beispiel eng an den vorhergehenden Abschnitt, V. 38 — 42, an und ist gleichsam die Vollendung dessen, was dort gesagt ist. Wenn nämlich in jenem vorhergehenden Abschnitte gesagt war im Ganzen: daß wir alles Unrecht, was uns zugefügt wird und von welcher Art es seyn mag, mit der größten Sanftmuth und Geduld ertragen sollen; so ist dagegen in diesem letzten Abschnitte gesagt: daß wir selbst die Feinde, die uns das Unrecht zufügen, lieben sollen, wodurch wir also den höchsten Grad der sittlichen Vollkommenheit erreicht hätten, daß wir vollkommen wären, so wie unser himmlischer Vater vollkommen ist. Cf. V. 48.

Christus führt zwei verschiedene Aussprüche an: *ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου*, und: *μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου*, nur der erstere findet sich in der heiligen Schrift; dem letzteren wird ausdrücklich hier und da widersprochen, cf. 2 Mos. 11, 2; Richter 14; 20; 3 Mos. 19, 18; Sprüchw. 25, 21; 2 Mos. 20, 16; 23, 4; 5 Mos. 32, 35. Aber es ist dies dennoch der herrschende Grundsatz in den Herzen der Menschen, und er war es auch damals und wurde selbst von einigen Rabbinen aus einzelnen Stellen des Gesetzes als Satzung aufgestellt.

ἐπηρεαζόντων von *ἐπήρεια*, kriegerische Drohungen und Anfälle, **bellicus insultus** (von *ἄρης*, Mars, bellum), Schmach und Unrecht, wie es im Kriege verübt wird. Es ist hier der höchste Grad der Feindschaftsausübung gemeint. *ἐχθροί* ist die allgemeine Bezeichnung für Feinde, ebenso das *ἀγαπᾷν* die allgemeine Bezeichnung für die Art und Weise, wie die Christen sich gegen die Feinde betragen sollen. Die Feinde sind aber theils: *καταρώμενοι*, verfluchende, was noch innerlich geschieht; theils: hassende, *μισοῦντες*, was schon in äußere Thaten übergeht; theils: mißhandelnde *ἐπηρεάζοντες*, welches der höchste Grad der Feindschaft ist. Gegen

diese drei Grade der Feindschaft stellt Christus drei Grade der Liebe auf, gegen die ersten das Segnen, gegen die zweiten das Gutes Thun, und gegen die dritten das Beten, Fürbitten.

ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν, damit ihr Söhne Gottes werdet, cf. V. 9 und die dortige Auslegung. Christus hat hiermit vollkommen den Weg der Gerechtigkeit gezeigt, und schließt sich daher nun wieder an den Anfang an.

ὅτι τὸν ἥλιον etc. Dies giebt den Grund an, warum die, welche die Worte Christi befolgen, Söhne Gottes genannt werden können, weil sie nämlich ihm gleichen in ihren Handlungen, ihm, der die Sonne aufgehen läßt über Uebelthäter und Tugendhafte, und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte.

βρέχει, wird theils impersonaliter gebraucht, cf. Jak. 5, 17, theils personaliter, wie an unserem Orte. cf. Luk. 7, 38, wo es personaliter vom Benetzen mit Thränen gebraucht wird.

Sehr schön weist Chrysostomus den Zusammenhang dieser Ermahnungen Christi mit den vorhergehenden und nachfolgenden nach. Er sagt: εἶδες ὅσους ἀνέβη βαθμοὺς καὶ πῶς εἰς αὐτὴν ἡμᾶς τὴν κορυφὴν ἔστησε τῆς ἀρετῆς; σκόπει δὲ ἄνωθεν ἀριθμῶν· πρῶτός ἐστι βαθμὸς, μὴ ἄρχειν ἀδικίας· δεύτερος, μετὰ τὸ ἄρξασθαι τὸν ἀδικοῦντα τοῖς ἴσοις μὴ ἀμύνεσθαι· τρίτος, μὴ δρᾶσαι τὸν ἐπηρεάζοντα ταῦτα ἃ ἔπαθεν, ἀλλ' ἡσυχάσαι· τέταρτος, τὸ καὶ παρασχεῖν ἑαυτὸν εἰς τὸ παθεῖν κακῶς· πέμπτος, τὸ καὶ πλέον παρασχεῖν ἢ ἐκεῖνος βούλεται ὁ ποιήσας· ἕκτος, τὸ μὴ μισῆσαι τὸν ταῦτα ἐργαζόμενον· ἕβδομος, τὸ καὶ ἀγαπῆσαι· ὄγδοος, τὸ καὶ εὐεργετῆσαι· ἔννατος, τὸ καὶ θεὸν ὑπὲρ αὐτοῦ παρακαλεῖν· εἶδες ὕψος φιλοσοφίας; —

Bei diesen Versen tritt wiederum Lukas in Uebereinstimmung mit Matthäus, indem er ebenfalls diesen Gipfel aller Tugend darstellt, Kap. 6, 27 — 35. Die ganze Art und Weise dieser Darstellung läßt jedoch den Unterschied zwischen dem Augen- und Ohrenzeugen und demjenigen erkennen, der von Anderen und wahrscheinlich erst aus der dritten Hand die Worte Christi empfangen hat. Matthäus hat die Worte des Herrn in ihrer ganzen Schönheit in seinem Herzen bewahrt und hat sie in einer eben so kunstvollen als natürlichen Ordnung wiedergegeben. Lukas dagegen hat bloß den Sinn der Rede Christi wiedergegeben und hat sich nicht nach der

Ordnung, in welcher die Gedanken gesprochen wurden, gerichtet, sondern frei nach seinem eigenen Plane die Gedanken gestellt.

Lukas beginnt seine Darstellung damit, daß er gleich den Hauptgedanken, die Ermahnung zur Feindesliebe, an die Spitze stellt, Kap. 6, 27, welche sodann im Folgenden weiter begründet und ausgeführt wird bis V. 34, worauf er im 35sten Verse noch einmal Alles, was er gesagt hatte, zusammenfaßt und auf diese Weise mit derselben Ermahnung, welche er an die Spitze gestellt hatte, seine Darstellung schließt. Die Ermahnungen, welche bei Matthäus vor dem Gebot der Feindesliebe vorangehen und gleichsam die Einleitung zu demselben bilden, die Ermahnungen, alles Unrecht, was uns zugefügt wird, von welcher Art es auch seyn möge, mit Geduld und Sanftmuth zu ertragen (vergl. Matth. 5, 38 — 42 und die dortigen Anmerkungen), läßt Lukas auf das Gebot der Feindesliebe folgen in den beiden Versen, Luk. 6, 29 und 30; und giebt sodann in V. 31 — 34 die Begründung aller dieser Ermahnungen, entsprechend der Art und Weise, wie Matthäus im Folgenden, Kap. 5, 46 und 47, dieselben Ermahnungen begründet.

Kap. 5, 46 u. 47.

Beide Verse dienen zur Begründung des vorhergehenden Gebotes der Feindesliebe. Dieses Gebot ist gegründet in der hohen Würde und Kraft des neuen Lebens, welches der Christ durch seine Wiedergeburt empfängt. Es hat dieses Leben die Kraft, die ewige Seligkeit zu erstreben und aus dem Menschen ein vollkommenes Ebenbild Gottes zu machen, welcher seine Sonne aufgehen läßt über Gerechte und Ungerechte und regnen läßt über Gute und Böse, cf. V. 45. So wie Gott ohne Unterschied alle Menschen liebt und ihnen wohlthut, wenn sie auch noch so sehr seinem heiligen Willen widerstreben, ebenso müssen die Christen, welche jenes neue, göttliche Leben empfangen haben, ihre Liebe allen Menschen ohne Unterschied zuwenden und ihnen Gutes thun, wenn dieselben auch noch so feindselig gesinnt sind. Würden die Christen nicht so handeln, so würden sie in ihrer Liebe gleichstehen den Menschen, welche kein neues, heiliges Leben empfangen haben; sie würden sich selber erniedrigen und ihrer Würde und Macht entkleiden. Würden sie bloß diejenigen lieben, welche sie wiederum lieben, so würden sie sich auf eine

Linie mit den Heiden stellen. Dies ist der Sinn und Zusammenhang der beiden vorliegenden Verse mit dem Vorhergehenden.

ἐὰν γὰρ ἀγαπήσητε etc., und ἐὰν γὰρ ἀσπάσησθε etc. Der Unterschied zwischen ἀγαπᾶν und ἀσπάζεσθαι ist in der vorliegenden Stelle dieser, daß das erstere mehr die innere Gesinnung der Liebe bezeichnet, das letztere aber ihre Aeußerung in Wort und That.

Lukas giebt dieselbe Begründung der vorhergehenden Ermahnungen und Gebote, Kap. 6, 31 — 54, nur ist er hierbei etwas weitläufiger als Matthäus, und verweist noch außerdem, im 31sten Vers die Christen hin auf ihr eigenes Herz, um von sich selbst zu erfahren, was das Rechte ist und was sie thun sollen. Matthäus hat dieselben Worte an einer anderen Stelle, Kap. 7, 12, wohin sie auch nach dem ursprünglichen Zusammenhang der Rede gehören, wie die dortige Anmerkung erkennen lassen wird. Da aber diese Worte auch bei Matthäus gerade in Bezug auf diese Stelle gesprochen sind (vergl. die dortige Erklärung): so konnte Lukas bei seiner freien Behandlung dieser Rede sehr wohl diese Worte mit der vorliegenden Begründung verbinden.

Kap. 5, 48.

Ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι. Ihr werdet also vollkommen seyn ꝛc. Vorausgehend muß gedacht werden: wenn ihr meine Ermahnungen befolgt, was ihr gewiß thun werdet, dann werdet ihr also vollkommen seyn, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist.

Hiermit schließt aber sehr natürlich und sehr kunstvoll zugleich der erste Theil der Rede.

Das Futurum ἔσεσθε hat hier nicht die Bedeutung des Imperativs, wie dies V. 21, 27, 33, 43, der Fall ist. In diesen Versen ist allemal aus dem hebräischen citirt, und deßhalb das Futurum statt des Imperativs nach hebräischem Sprachgebrauche gesetzt. Hier aber sind Christi eigene Worte.

Die Worte, welche Lukas hat, Kap. 6, 36, γίνεσθε οὖν οἰκτίρμονες, καθὼς καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν οἰκτίρμων ἐστι, stehen nicht dem vorliegenden Ausspruche parallel, sondern gehören zu Matth. 7, 1 ff., wo sie auch betrachtet werden sollen.

Kap. 6, 1.

Nachdem Christus im vorhergehenden Kapitel seine Jünger auf den Gipfel aller Tugenden geführt hatte, dessen Erreichung die

höchste Vollkommenheit giebt und die Menschen zu Söhnen Gottes macht, eben so vollkommen, wie ihr himmlischer Vater vollkommen ist; so geht er nun dazu über, die Eitelkeit und Selbstgefälligkeit aus ihrem Herzen zu entfernen, welche gewöhnlich jeder Stufe der Tugend auf dem Fuße folgt. — Sobald der Mensch etwas Gutes gethan hat, pflegt er sich nicht bloß in seinem Innern selbst zu loben, sondern er sieht es auch gern, wenn ihn Andere loben und läßt daher häufig seine guten Thaten vor den Menschen sehen. Wenn aber zu diesem Zwecke irgend eine gute Handlnng geschieht, und sey es auch die größte: so verliert sie ihren Werth, ja sie geht selbst über in die Reihe der Sünden, sie wird zur schrecklichsten Heuchelei.

Neben der Lesart δικαιοσύνην besteht noch eine andere sehr gebräuchliche, auch von Luther angenommene, ἐλεημοσύνην. Aber diese Lesart ist nur zur anscheinend besseren Uebereinstimmung mit dem Folgenden in den Text gekommen. ἐλεημοσύνη ist nur ein Theil der Gerechtigkeit und wenn diese Lesart richtig wäre, so hätte Christus einen Theil für das Ganze gesetzt; denn die Vorschrift, welche er giebt, soll offenbar nicht bloß auf das Almosen geben, sondern auf die gesammte Gerechtigkeit gehen.

πρός, zeigt den Zweck an, zu welchem etwas geschieht. Cf. 5, 28.

αὐτοῖς, Dat. pro. Abl. sive Gen. cum praepositione ὑπό.

εἰ δὲ μήγε. Wenn bloß μή stände, müßte der ganze vorhergehende Satz ergänzt werden. Durch das γε erhält das μή eine gewisse Selbstständigkeit; so wie ἔγωγε, und drückt das gerade Gegentheil von dem Vorhergehenden aus; so daß jetzt nicht mehr das Vorhergehende ergänzt werden darf, sondern das Gegentheil davon gesetzt werden muß. Dieses Gegentheil ist aber: Wenn ihr eure Gerechtigkeit vor den Menschen ausübt, damit sie von ihnen gesehen werde.

Kap. 6, 2 — 4.

Christus wendet jetzt wieder den allgemeinen Ausspruch des ersten Verses auf besondere Fälle an, daher wieder das οὖν, welches aus dem Vorhergehenden folgert. Cf. 5, 19. 23. 48.

σαλπίσῃς, Aor. I. conj. ist nicht als strenger Imperativ zu übersetzen, wie es gewöhnlich geschieht, sondern es ist anrathend:

du mögest nicht trompeten lassen. Christus spricht hier überhaupt unbestimmt.

σαλπίζειν, heißt eigentlich trompeten, hier aber ist an ein wirkliches Trompeten nicht zu denken (cf. Lightfoot). Schon Chrysostomus erklärt es durch: bekannt machen. Christus scheint sich hier des stärksten Ausdruckes für: laut werden lassen, zu bedienen, um das Thörichte dieses Betragens desto deutlicher vor Augen zu stellen. Christus bedient sich gerade dieses Ausdrucks, weil außerdem die Trompeten zur Feier und Verherrlichung irgend eines Festes, eines Aufzugs ꝛc. gebraucht wurden.

μὴ γνώτω ἡ ἀριστερά σου, τί ποιεῖ ἡ δεξιά σου, ist ebenfalls eine sprüchwörtliche Redensart, wie sie schon öfters vorher vorkamen, cf. 5, 39 — 41. Der Sinn dieses Sprüchworts ist: Laß nicht bloß deine Tugend nicht laut werden vor den Menschen, sondern belobe dich auch selbst nicht in deinem Innern.

ἐν τῷ φανερῷ, im Offenbaren. Dieses φανερόν, welches dem κρυπτόν entgegensteht, ist das, welches am jüngsten Tage stattfinden wird. Es bezieht sich dieser Ausspruch Christi auf jene φανέρωσις, Offenbarung, in welcher Alles offenbar wird in seiner eigenthümlichen Herrlichkeit und Klarheit ohne alle Ostentation.

Der jetzige Zustand des Menschen ist hinsichtlich seiner Tugenden ein Zustand der κρύψις, der Verhüllung.

Kap. 6, 5.

καὶ ὅταν προσεύχῃ, „auch wann du betest.“ ꝛc. Christus will sagen, ebendasselbe, was ich euch eben hinsichtlich eurer Tugenden gesagt habe, dasselbe gilt auch hinsichtlich des Gebetes. Auch hier bei dem Gebete sehet euch vor, daß ihr nicht vor den Menschen betet, um von ihnen gesehen zu werden, auf daß ihr nicht den Heuchlern gleicht ꝛc.

οὐκ ἔσῃ, ist ebenfalls nicht Imperativ wie vorher, V. 2, μὴ σαλπίσῃς, sondern mehr im ermahnenden Tone gesprochen, du wirst nicht seyn wie die Heuchler. Wenn es als Imperativ anzusehen wäre, müßte μὴ und nicht οὐκ stehen.

φιλοῦσιν — — προσεύχεσθαι, sie lieben zu beten, d. i. sie ziehen es vor, öffentlich zu beten, statt im Verborgenen.

φανῶσι, sie mögen scheinen den Menschen, sc. τί μέγα etwas Großes, etwas Bedeutendes, oder als Heilige.

Kap. 6, 6.

Christus spricht hier wiederum sprüchwörtlich oder bildlich. Der Sinn aber dieses Ausspruchs ist: Vermeide Alles, so viel als nur immer möglich ist, was dein Gebet zur Ostentation einer besonderen Heiligkeit machen könnte.

τῷ ἐν τῷ κρυπτῷ, sc. ὄντι, zu deinem Vater, der im Verborgenen ist, d. h. der allgegenwärtig ist.

Manche lassen das τῷ vor ἐν τῷ κρυπτῷ aus, aber dadurch entsteht nur eine leere Tautologie, indem ja durch mehrere Sätze schon beschrieben ist, daß man im Verborgenen beten solle.

ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ, der im Verborgenen sieht, d. h. der allwissend ist. Es ist also dieser zweite Beisatz zu πατήρ keine Wiederholung des ersten, sondern es hat dieser Beisatz jedesmal einen anderen, und zwar gerade den Sinn, der zu dem jedesmaligen Satze paßt. Bei dem ersten Satze, welcher die Ermahnung enthielt, in das Kämmerlein zu gehen, wo also von dem Orte die Rede war, war es auch passend, Gott den allgegenwärtigen Vater zu nennen; in dem zweiten Satze, welcher die Verheißung enthielt, daß Gott das im Verborgenen verrichtete Gebet erhören werde, war es passend, Gott den Allwissenden zu nennen.

ἀποδώσει, wird gewöhnlich durch: vergelten, übersetzt; aber obgleich ἀποδίδωμι auch diese Bedeutung hat, so hat es doch auch noch andere Bedeutungen, z. B.: übergeben, zueignen, zugeben, zugestehen. Von einem Vergelten kann aber bei dem Gebete gar keine Rede seyn, wohl aber von einem Gewähren, Zugestehen der Bitte, und es ist demnach dieser Satz zu übersetzen: er wird dir im Oeffentlichen dein Gebet gewähren.

ἐν τῷ φανερῷ, ist hier nicht am jüngsten Tage, wiewohl auch dieses mit eingeschlossen ist, sondern überhaupt: öffentlich, offenbar, sowohl in diesem Leben, als auch in der Ewigkeit.

Kap. 6, 7 u. 8.

Diese Verse schließen sich eng an den vorhergehenden Abschnitt (V. 5 u. 6) an. Wenn ihr aber nun betet, so möget nicht leere Worte machen &c.

Der Aor. I conj. βαττολογήσητε ist wieder eben so zu nehmen, wie überhaupt in diesem ganzen Kapitel.

ὥςπερ οἱ ἐθνικοί, wie die Heiden, welche die unrichtigsten Begriffe von Gott haben und glauben, daß sie durch ihr vieles Geschwätz werden erhört werden.

εἰςακούω, heißt eigentlich: hineinhören, nämlich in sich; also: vernehmen; sodann auch: erhören, anhören.

ὁμοιωθῆτε, Aor. 1, conj. möget euch nicht gleich machen, d. h. macht nicht so viele Worte; denn euer Vater weiß, was ihr bedürfet rc. Es ist also bei dem Gebete der vielen Worte, der genauen Bezeichnung und Beschreibung, die oft bis ins Einzelnste ging, nicht nöthig. Auch braucht ihr nicht Gott mit verschiedenen Namen zu nennen, wie es die Heiden pflegten: sondern ihr braucht nur im Allgemeinen euern Wunsch vorzutragen; für das Einzelne, für das Wann, Wie und Wo rc. wird Gott schon sorgen; er weiß dies Alles am besten, noch ehe ihr ihn bittet. Denn nicht, damit wir Gott belehren, ihm etwas beschreiben, ihn unterrichten rc., sollen wir beten; sondern damit wir uns von den zeitlichen und weltlichen Sorgen, und von unserer Eitelkeit und Schwäche abwenden, und zu Gott, zu dem, der allein sorgen und helfen kann, hinwenden; oder damit wir in unser rechtes Verhältniß zu Gott, in den Umgang mit Gott, treten.

Kap. 6, 9 bis 13.

οὕτως οὖν προςεύχεσθε ὑμεῖς. Folgendermaaßen also sollt ihr beten. Auf *ὑμεῖς* liegt ein Nachdruck, es steht im Gegensatz gegen die *ἐθνικοί* und gegen diejenigen, welche den Heiden gleichen. *οὖν* ist wiederum folgernd, oder den eben ausgesprochenen Grundsatz auf ein wirkliches Beispiel anwendend. *οὕτως*, auf diese Weise, hoc modo, nämlich: wie es jetzt folgt.

Das Gebet, das bekannte Vater unser, welches Christus in den folgenden Versen (bis V. 13) vorträgt, entspricht vollkommen der Vorschrift, welche er so eben, V. 7 u. 8, gegeben hat; es ist kein leeres Geschwätz, und es sind nicht viele Worte, welche die Sache genau beschreiben sollen. Es sind vielmehr die bedeutungsvollsten Worte, und dennoch nur allgemeine Bezeichnungen der Sache, um die man bittet. Der Zusammenhang dieses Gebetes mit der ganzen Rede Christi könnte also wohl nicht schöner seyn. Dessen ungeachtet hat man Vieles gegen diese Stellung des Vaterunsers einwendet; es stehe so abgerissen da, es sey im Vorher-

gehenden keine Veranlassung dazu, Lukas gebe einen viel genaueren Zusammenhang an, und habe dasselbe an einem ganz anderen Orte ꝛc. Besonders dreht sich Alles darum, daß Lukas Recht soll haben, Matthäus aber Unrecht. Sieht man nun nach, in welchem genaueren Zusammenhange denn Lukas dieses Gebet habe, so heißt es dort, Luk. 11, 1: Und es geschah, als er war an einem gewissen Orte betend; wie er aufgehört hatte, sprach einer seiner Jünger zu ihm: Herr, lehre uns beten, ebenso wie auch Johannes seine Schüler lehrte. Er sprach aber zu ihnen: wann ihr betet saget: Vater unser ꝛc.

Unleugbar aber ist hier Alles höchst ungenau, es ist weder Ort noch Zeit angegeben, und die Veranlassung selbst, nämlich die Bitte des unbekannten Jüngers, kommt ganz ex abrupto, wie ein deus ex machina, zum Vorschein, wenigstens wenn man den Lukas so ganz allein für sich betrachtet. Die ganze Genauigkeit des Lukas besteht also nur darin, daß er einen unbekannten Jünger an einem unbekannten Orte und zu einer unbekannten Zeit, ohne alle Veranlassung, bitten läßt. Denn daß Christus gerade gebetet hatte, ist an sich keine Veranlassung zu jener Bitte, wenn nicht noch andere Umstände die Sache bestimmen. Nur eine blinde Parteilichkeit kann die Erzählung des Lukas genauer finden.

Betrachtet man aber die Erzählung des Lukas genauer, und vergleicht man sie mit seiner Erzählung der Bergpredigt, Kap. 6, 12 ff., und mit dem, was Matthäus davon berichtet, und beachtet man die Darstellung, welche wir oben an Ort und Stelle gegeben haben: so erhellt, daß der unbekannte Ort, von dem Lukas hier redet, eben jener Berg war, und die Zeit ebenfalls die Zeit der Bergpredigt, denn dorthin auf jenen Berg war ja Jesus gegangen, um zu beten. (Cf. Luk. 6, 12).

Man kann demnach diesen ganzen Abschnitt des Lukas, 11, 1 bis 13, als einen Theil aus der Bergpredigt ansehen, welchen Lukas mit kurzer Angabe der näheren Umstände, gleichsam hindeutend auf seine frühere Erzählung, hier einfügt. Erst wenn man alle Umstände der Bergpredigt zu der Erzählung des Lukas hinzudenkt, und so die kurzen, undeutlichen Angaben desselben ergänzt, erst unter dieser Bedingung erhält man einen deutlichen Begriff von dem, was Lukas sagen wollte. Diese Kürze und Undeutlich-

keit des Lukas läßt auch vermuthen, daß die Worte, welche in vielen bedeutenden Handschriften fehlen: *ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς — γενηθήτω τὸ θέλημά σου, ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς — ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ*, sowie die bei Matthäus nachfolgende Doxologie von Lukas ursprünglich ausgelassen wurden, und nur von Abschreibern, der Gleichförmigkeit mit Matthäus wegen, hinzugefügt wurden.

Bei dieser Undeutlichkeit und bei diesen Auslassungen des Lukas ist jedoch seine Erzählung keineswegs fehlerhaft, oder dem Matthäus widersprechend, oder überflüssig; im Gegentheil stehen beide in vollkommener Harmonie, und Matthäus kann auf das Schönste durch Lukas erklärt werden. Es hindert nämlich durchaus nichts, anzunehmen, daß das, was Lukas erzählt, wahr sey, wenn man es in gehörige Verbindung mit den näheren Verhältnissen der Bergpredigt setzt. Man kann, ohne den geringsten Widerspruch mit dem Berichte der Evangelisten von der Bergpredigt, annehmen, daß wirklich, nachdem Christus die zwölf Jünger auserwählt hatte, einer von ihnen ihn gebeten habe: Lehre uns beten, ebenso wie Johannes seine Jünger beten lehrte.

Zu dieser Bitte war Veranlassung genug vorhanden. Man stelle sich nur lebhaft den ganzen Verlauf der Sache vor, man bedenke, welche Erwartungen Christus rege gemacht hatte, und was er schon Alles vor dieser Begebenheit zu erfüllen versprochen hatte, und man wird zugeben, daß nicht bloß diese Bitte auf dem Wege von der Höhe des Berges nach der Bergebene hin, und in der Zwischenzeit zwischen der Erwählung der Jünger und zwischen der wirklich gehaltenen Anrede an sie von Seiten der Jünger an den Herrn gerichtet werden konnten und gerichtet seyn mögen, sondern außer dieser Bitte wohl noch viel mehr Bitten. Vor Allem mögen wohl seine Jünger ihn gebeten haben: Herr, lehre uns, was wir thun müssen, daß wir selig werden, lehre uns den Weg der Seligkeit, den wir der Welt verkündigen sollen, oder lehre uns die vollkommene Gerechtigkeit kennen. Diese und dergleichen Fragen mögen wohl die Veranlassung zu der ganzen Rede seyn. Dies zu vermuthen, erlaubt uns z. B. der Anfang der Rede selbst, welcher nur als Antwort auf eine solche Frage recht verstanden werden kann, sodann mehrere Uebergänge der Rede, z. B. Kap. 5. V. 17,

welcher ebenfalls als eine Antwort auf eine Frage oder Bitte erscheint.

Daß unter diesen Fragen und Bitten auch die gewesen seyn kann, welche Lukas erzählt: Lehre uns beten, sowie Johannes seine Jünger beten lehrte, dies möchte wohl nicht leicht bezweifelt werden können. Die ganze Bitte mit allen ihren Nebenumständen hat so viel, was in den damaligen Verhältnissen begründet war, daß Lukas sie nothwendigerweise nicht erfunden haben kann. Man bedenke nur, daß einige der Jünger, welche Jesus besonders liebte, und die ihm wohl deßhalb auch am nächsten standen und am meisten mit ihm sprachen, vorher Schüler des Johannes waren, und man wird schon aus dem Beisatz: so wie Johannes seine Jünger lehrte, sich leicht zu jener Annahme bestimmen lassen.

Wenn sich aber die Sache wirklich so verhält, wie Lukas berichtet, wenn Jesus wirklich so gebeten wurde, dann ist in diesem Berichte des Lukas in der Uebereinstimmung mit Matthäus die vollständigste Erklärung dieser Stelle gegeben, indem man jetzt auf das Klarste einsieht, warum Christus von Kap. 6, 5 an besonders vom Gebete spricht. Man muß alsdann nur annehmen, Jesus habe sich bei der Wahl seiner einzelnen Beispiele, welche die allgemeinen Vorschriften erläutern und ausführen sollen, nach den Fragen der Jünger gerichtet, und habe dieselben am geeigneten Orte in seiner Rede berücksichtigt.

Wenn Christus hier den Christen anweist, Gott anzureden: unser Vater! so will er, daß derselbe seines eigentlichen Verhältnisses zu Gott bei dem Gebete vor Allem sich bewußt seyn soll. Der wiedergeborne Mensch ist ein Kind Gottes geworden, der Geist der Kindschaft ist in ihm ausgegossen, und zufolge dieses Geistes muß er zu Gott sprechen: Vater. Indem der Christ aber zu dieser kindlichen Anrede Gottes hinzusetzt: der du bist im Himmel, unterscheidet er Gott von seinem irdischen Vater und spricht durch diese Unterscheidung das klare Bewußtseyn von der Quelle seines neuen Lebens und von der höheren Würde und Kraft desselben aus. Wer eines himmlischen Vaters sich bewußt ist, der ist sich auch seines himmlischen Lebens bewußt, und fühlt sich an das Licht einer höheren Welt geboren, welche seine eigentliche Heimath, sein eigentliches Vaterland ist. Sehr schön antwortet der Heidelberger Katechismus auf die Frage, warum diese Worte hinzugethan seyen:

Auf daß wir von der himmlischen Majestät Gottes nichts Irdisches denken. —

In der ersten Bitte: geheiligt werde dein Name, ist nicht sowohl ausgedrückt, daß Gott durch unsere Gebete heilig gepriesen und sein Name heilig gehalten werde, obgleich auch dieses mit eingeschlossen ist, sondern vielmehr daß sein Name, d. i. die Offenbarung seines Wesens durch ihn selber in uns geheiligt würde, oder daß Gott in uns heiligen möge die Offenbarung seines Wesens, oder daß er unsere Erkenntniß seines Wesens und unseren ganzen Geist heiligen möge. Denn das Wort: Name, bedeutet nicht den bloßen Schall, welcher durch die Bewegung der Sprachorgane hervorgebracht wird, sondern die Bezeichnung des ganzen Wesens, und das Wesen selber, oder die ganze Art und Weise des Seyns. Cf. Phil. 2, 9 — 11. In dem Satze aber: *τὸ ὄνομά σου ἁγιασθήτω*, fehlt offenbar die Bezeichnung des Begriffes, wodurch der Name oder die volle Bezeichnung des Wesens Gottes geheiligt werden soll. Da der Satz eine Bitte an Gott ist: so läßt sich nur hinzudenken, daß dies durch Gott selber geschehen soll. Ferner fehlt in jenem Satze die Bezeichnung des Begriffes, an wem, bei oder in wem der volle Ausdruck des Wesens Gottes geheiligt werden soll. Aber auch dieses läßt sich leicht hinzudenken, wenn man bedenkt, daß die Menschen diese Bitte an Gott richten. Hieraus läßt sich leicht folgern, daß in den Menschen selber die volle Bezeichnung des Wesens Gottes durch Gott geheiligt werden soll, oder mit andern Worten, daß Gott in den Menschen die Erkenntniß seines Wesens heiligen und reinigen und läutern möge.

Christus stellt somit an die Spitze des Gebetes die Bitte um eine reine, geläuterte und heilige Erkenntniß Gottes, und gewiß thut er dieß mit dem größten Rechte, weil von der richtigen Erkenntniß Gottes die ganze Religiosität des Menschen abhängt, und weil diese Erkenntniß die Quelle aller religiöser Handlungen und die Grundlage zur Verwirklichung und Auferbauung des ganzen höheren Lebens ist. Von der Erfüllung dieser Bitte hängt die Erfüllung der folgenden ab.

Die zweite Bitte: es komme dein Reich, schließt sich an die erste an und ist eine Fortsetzung derselben. Wenn der Wiedergeborne, welcher schon eingetreten ist in das Reich Gottes gerade

durch seine Wiedergeburt, noch bittet, daß das Reich Gottes kommen möge: so kann er damit nur das vollkommener Werden oder vollkommene Erscheinen des Reiches Gottes meinen. Dieses Vollkommener Werden geschieht aber durch die Heiligung des ganzen Lebens des Menschen, besonders seines Willens; und wenn nun die erste Bitte den Wunsch ausspricht, daß besonders der Geist des Menschen hinsichtlich der Erkenntniß Gottes geheiligt werden möge, so spricht die zweite den Wunsch aus, daß besonders der Wille des Menschen geheiligt werden möge.

Als Folge aus den beiden vorhergehenden Bitten folgt nun die dritte Bitte: dein Wille geschehe, wie im Himmel, auch auf der Erde. Es setzt diese Bitte die Heiligung des Geistes und Willens der Menschen voraus, und wünscht, daß die Folgen dieser Heiligung auf der Erde ebenso verwirklicht werden möchten, wie sie im Himmel in vollem Maaße verwirklicht werden.

In der vierten Bitte ist besonders der Ausdruck: ἄρτος ἐπιούσιος, zu beachten. Es soll diese Bitte auf das Allgemeinste die Nothdurft des Leibes zur Erhaltung des Lebens Gott vortragen und um deren Befriedigung bitten. Brod, ἄρτος, ist hier als die aller allgemeinste Nahrung gesetzt. ἐπιούσιος ist aber das, was zum Wesen, οὐσία, beiträgt, und dazu nothwendig ist, und es kann dieses Wort im Deutschen sehr füglich durch: nöthig, nothwendig, übersetzt werden. Luther hat es nicht minder passend durch: täglich, übersetzt, wobei das Wort: täglich, in dem prägnanten Sinne zu nehmen ist: das uns täglich nöthig ist. Wahrhaft lächerlich ist es, wenn man ἐπιούσιος durch: kommend, nachfolgend, morgend, übersetzt, und diese Erklärung dadurch rechtfertigt, daß man sagt, es hätte im chaldäischen Original מָחָר, crastinus, gestanden, wie Hieronymus im Evangelium an die Hebräer gefunden haben will. Es widerstreitet nichts so sehr dem Charakter des christlichen Gebetes, als zu bitten: das Brod für den morgenden Tag gieb uns schon heute!

τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, das, was wir zu thun schuldig sind, und doch noch nicht gethan haben, also: die noch zu entrichtende Schuld; sodann auch: das, was wir zu thun schuldig sind, und doch nicht thun können, also: die für uns unabtragbare Schuld; sodann überhaupt: die Schuld im weitesten Sinne des Wortes, wo es sowohl

den Rückstand an dem, was wir thun sollten, z. B. den Rückstand an der Pflicht unserer beständigen Heiligung, unserer beständigen Ausübung der Gerechtigkeit, als auch die thatsächliche Uebertretung der göttlichen Gebote bedeutet.

Lukas hat in der parallelen Stelle ἁμαρτίας, die wirklichen Uebertretungen der göttlichen Gebote. Aber dieser Begriff ist enger, und kann ebenfalls beweisen, daß Matthäus die Worte seines Lehrers tiefer sich eingeprägt hat.

Durch die Worte: ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφίεμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν, soll Gott nicht aufgefordert werden, ein Beispiel an uns zu nehmen, und uns ebenso unsere Schuld zu vergeben, wie wir die Schuld unsern Nächsten vergeben; denn dies wäre wahrlich ein schlechtes Beispiel; sondern es setzen dieselben den guten Vorsatz voraus, daß wir wirklich dem Willen Gottes an uns entsprechen und unseren Nebenmenschen ihre Schuld vergeben, wovon Christus gerade im Vorhergehenden gesprochen hatte; und sie fügen nun zu der vorhergehenden Bitte um Vergebung der eigenen Schuld einerseits die Hinweisung auf jenen guten Vorsatz bei, andererseits aber auch das Versprechen, diesem guten Vorsatze immer mehr nachzuleben. „Es ist ein Gelöbniß an Gott," sagt Luther im kleinen Katechismus; und Zwingli erkennt in diesem Beisatze: eine publica Christianorum *professio*. Calvin und Chemnitz erkennen nur darin die Hinweisung auf den guten Vorsatz an, und sagen, es sey eine commonefactio zur Versöhnlichkeit. Der Heidelberger Katechismus sagt sehr schön: „Du wollest uns armen Sündern alle unsere Missethat nicht zurechnen, wie auch wir das Zeugniß deiner Gnade in uns empfinden, daß unser ganzer Vorsatz ist, unserm Nächsten von Herzen zu verzeihen." Warum diese Worte hinzugesetzt seyen, darüber erklärt sich Luther sehr schön in seinem größeren Katechismus, indem er sagt: „Es ist dieser Zusatz hinzugesetzt, damit wir ein Wahrzeichen haben, ob wir wahre Kinder Gottes sind und demnächst, ob uns unsere Sünden vergeben werden."

Die sechste Bitte: Führe uns nicht in Versuchung, bildet mit der siebenten: sondern erlöse uns von dem Bösen, einen Gegensatz. Der Sinn der ersteren ist nicht der Wunsch: daß Gott uns nicht versuchen möge, sondern vielmehr, daß er keine Versuchungen des Versuchers über uns kommen lassen möge. Es ist diese Bitte in dem Bewußtseyn der auch im Stande der Wiedergeburt immer noch

vorhandenen Schwäche des alten Menschen begründet, und sie ist hervorgegangen aus der Furcht, irgend einer Versuchung zu unterliegen und dadurch die erworbene Reinheit und Heiligkeit wieder zu verlieren. Diese Furcht aber muß selbst bei dem Stärksten und am meisten Herangewachsenen in dem neuen Leben noch statt finden, und wer da steht und wenn er auch noch so fest steht, hat wohl zuzusehen, daß er nicht falle. Euthymius: *παιδεύει ἡμᾶς ὁ λόγος, μὴ θαῤῥεῖν ἑαυτοῖς, μηδ' ἐπιπηδᾷν τοῖς πειρασμοῖς ὑπὸ θρασύτητος.*

Wenn nun die erstere Bitte den Wunsch um Verhütung des Einflusses des Versuchers enthält, so enthält dagegen die andere: erlöse uns von dem Bösen, den Wunsch um gänzliche Aufhebung der Macht des Versuchers und um völlige Befreiung von demselben, so daß der Mensch in der vollkommenen Freiheit der Kinder Gottes wandelt, nicht mehr im Geringsten mit den Banden der Sünde belastet, sondern nur allein nach dem Willen Gottes lebend, nicht mehr behaftet mit dem Gesetze der Sünde in seinen Gliedern, das da widerstreitet dem Gesetze in seinem Gemüthe, und ihn gefangen hält wie einen Sclaven, sondern als Sieger dastehend über die Macht der Sünde und geschmückt mit der Krone der Gerechtigkeit. Im Verein mit den übrigen Bitten drückt diese letzte den Wunsch um die höchste Vollendung der Gnadenwirkungen Gottes an den Menschen aus. Ueber den Zusammenhang der 5ten, 6ten und 7ten Bitte sagt Bengel: Tres reliquae rogationes spectant vitae spiritualis in mundo initium, progressum, exitum, rogantesque confitentur non solum de sua indigentia, sed etiam de reatu, periculo et angustiis. Quum haec amota sunt, deus est illis omnia in omnibus, per rogationes tres primas.

Was den Ausdruck: *ἀπὸ τοῦ πονηροῦ*, betrifft, so ist es ganz einerlei, ob man denselben als Masculinum oder als Neutrum ansieht. Denn, wenn man ihn als Neutrum ansieht und übersetzt: „von dem Uebel", so muß man doch das Uebel als etwas Böses ansehen und von dem Bösen (*ὁ πονηρός*) ableiten, so daß alsdann *τὸ πονηρόν* nur das von dem Bösen, (dem: *ὁ πονηρός*) entstandene Böse bedeutet. Vergl. Kap. 5, 37 und die dortige Anmerkung.

Der Schluß des Gebets schließt sich besonders an die zunächst vorhergehende Bitte an, welche die Consumation der vorhergehen-

den zusammengenommen enthält, und giebt den Grund an, welcher das menschliche Herz zu so großen Bitten veranlaßt. Diese Angabe des Grundes ist der Ausdruck des kindlichen Vertrauens auf die Gewährung jener Bitten nach dem weisen, aber unerforschlichen Rathschlusse Gottes, und keineswegs eine leere Lobpreisung oder geschwätzige Doxologie, wie man sie gewöhnlich anzusehen pflegt.

Der Ausdruck: „dein ist die Regierung (oder das Reich)," hat den Sinn, daß Gott allein der Herr und König der ganzen Schöpfung sey, daß er allein die oberste Leitung und Regierung aller Dinge in Händen habe. In Verbindung mit dieser Aussage sagt nun der folgende Ausdruck: „dein ist die Macht," aus, daß auch wirklich Alles nur nach dem Willen Gottes gehe, daß seine Regierung eine allmächtige, über Alles waltende und Alles bestimmende sey.

In Verbindung mit diesen beiden Aussagen bedeutet sodann der dritte Ausdruck: „dein ist die Herrlichkeit," daß die Folge alles dessen, was aus der allmächtigen Leitung und Regierung Gottes für den Bittenden erwachsen soll, ebenfalls bei Gott stehe, oder daß Gott gerade wegen seiner Regierung und Allmacht auch die Bitten in ihrer ganzen Vollkommenheit gewähren könne.

Was die Aechtheit des Schlusses des Vaterunsers betrifft, so ist dieselbe sehr stark bestritten worden, und allerdings sind die Gründe gegen die Aechtheit dieser Worte sehr stark, so daß man wohl schwerlich umhin kann, sie nicht für einen späteren, durch angesehene Kirchenlehrer in der ersten Zeit der christlichen Kirche gemachten Zusatz anzusehen. Wir verweisen hier auf die Zusammenstellungen der Gründe gegen ihre Aechtheit: Bengel Appar. crit. p. 459; Jak. Breitinger Museum Helvet. XI, 370; XVI, 591; XVIII, 719; Wetstein und in Griesbachs comment. crit. S. 68 ff. Mor. Rödiger im dritten Appendix zu seiner Ausgabe der Griesb. Synopsis; und begnügen uns, ihren Sinn erklärt zu haben.

Kap. 6, 14 u. 15.

Beide Verse schließen sich enge an das Gebet an und sind Begründungen der daselbst, V. 12, vorgetragenen Bitte, welche den Mittelpunkt des ganzen Gebetes bildet. Dieser Mittelpunkt des ganzen Gebetes, von dessen Erfüllung die Erfüllung der vorhergehenden sowohl, als der folgenden Bitten abhängt, ist seiner Erfüllung

nach bedingt von unserem eigenen Betragen; die Vergebung unserer Schuld hängt ab von unserer Besserung und Heiligung und diese Heiligung unseres Lebens zeigt sich eben in dem Vergeben der Schuld unserer Nächsten, in dem Ertragen des uns zugefügten Unrechts aller Art mit der größten Sanftmuth und Geduld, in diesem Gipfel aller Tugend, wie ihn Christus in dem Vorhergehenden, am Schlusse des 5ten Kapitels, V. 38 — 48, dargestellt hat.

Kap. 6, 16.

Dieses Beispiel, welches Christus hier anführt, entspricht den beiden ersteren desselben Abschnittes, 6, 1 — 4, und 6, 5 — 15, und steht ganz parallel mit denselben. Es ist die Anwendung derselben Ermahnung, welche im ersten Beispiel in Beziehung auf die Gerechtigkeit im Allgemeinen ausgesprochen, im zweiten auf das Gebet angewendet wurde, und nun im dritten Beispiele auf das Fasten angewendet wird.

Christus wählt gerade diese beiden, Gebet und Fasten, weil diese beiden am Gewöhnlichsten und am Natürlichsten als Mittel angewendet werden zur besseren Ausübung der Gerechtigkeit.

σκυθρωπός, von *σκυθρός*, mürrisch, traurig, und *ὤψ*, das Gesicht, also: traurig sehend, mit traurigen Mienen. *ἀφανίζω*, ich mache unscheinbar.

ὅπως φανῶσι τοῖς ἀνθρώποις νηστεύοντες, damit sie selber etwas scheinen bei den Menschen mit ihrem Fasten; nicht: damit sie als Fastende bei den Menschen erscheinen. Cf. V. 5.

Kap. 6, 17.

Dieser Vers enthält ebenfalls wieder eine sprüchwörtliche Redensart, deren Sinn ist: Vermeide so viel als möglich, mit deinem Gottesdienste Ostentation zu treiben.

Kap. 6, 18.

ὅπως μὴ φανῇς τοῖς ἀνθρώποις νηστεύων, damit du nicht etwas scheinen mögest bei den Menschen mit deinem Fasten. Cf. V. 16.

τῷ πατρί σου τῷ ἐν τῷ κρυπτῷ, deinem allgegenwärtigen Vater. Cf. V. 6.

ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ, der Allwissende. Cf. V. 6.

ἀποδώσει σοι ἐν τῷ φανερῷ, wird dir gewähren öffentlich. Cf. V. 6.

Dieser 18te Vers beweist, daß das Fasten nicht im Allgemeinen, sondern im Besondern für den Fall gemeint ist, wenn Jemand in der Absicht fastet, daß er desto geschickter zum Gebet sey.

Kap. 6, 19.

An die Ermahnung, nicht nach eitelem Ruhm zu streben und sich zu hüten, daß man nicht um des Lobes willen die Gerechtigkeit oder die Gesamtheit der Tugenden ausübe, schließt sich jetzt die Ermahnung an, daß man auch nicht um des äußeren Wohlergehens und Wohlstandes, oder etwa um der Gesundheit wegen tugendhaft seyn dürfe. Es war gerade unter den Juden eine herrschende Idee, daß der Gerechte auch im Wohlstand leben müsse, daß der äußere Wohlstand, die Güter des Lebens und die Gesundheit des Körpers, eine Folge der Gerechtheit seyen. Man vergleiche nur das ganze Buch Hiob; von Anfang bis zu Ende herrscht diese Idee darin vor.

Aber gegen diese herrschende Meinung spricht nun Christus und ermahnt, daß, wenn es auch wirklich sich so verhielte, wie es gewiß öfters der Fall ist, wenn auch wirklich der Gerechte eines gewissen Wohlstandes sich erfreuen und der Tugendhafte eine gewisse Gesundheit genießen könne, daß man dennoch nicht dieses Wohlstandes, oder dieser Gesundheit wegen nach der Gerechtigkeit streben, oder dieselbe ausüben dürfe. Dies ist der Zusammenhang des jetzt folgenden Abschnittes mit dem vorhergehenden, 6, 1—18, und nur in diesem Zusammenhange kann der ganze folgende Abschnitt erklärt und verstanden werden und hat einen passenden Sinn. Außer diesem Zusammenhange betrachtet haben die Worte Christi wohl auch einen Sinn und einen Verstand, aber Christus erscheint als ein thörichter Schwätzer, der allerlei Lebensregeln auskramt, die Jeder schon weiß und der Gründe zu seinen Geboten angiebt, wie sie kein einigermaaßen verständiger Lehrer angeben würde. Denn was soll das heißen, wenn Jemand armen Leuten, Fischern u. dgl., die oft das Brod nicht über Nacht im Hause hatten, anempfiehlt: Sammelt euch keine Schätze auf dieser Erde 2c. Eine solche Ermahnung ist wahrlich höchst unnöthig hinsichtlich solcher Leute, welche gar noch nicht in Verlegenheit zu solchem Sammeln gekommen waren, und welche aus den wenigen Worten, welche Christus an sie schon vorher gerichtet hatte, wohl ohne viel Ueberlegung und ohne große Vernunftschlüsse sich denken konnten, daß

sie nie in solche Verlegenheit kommen würden. Und nun gar der Grund, warum sie sich keine Schätze sammeln sollten, nämlich, weil sie Motten und Rost fressen und Diebe nachgraben und stehlen. Solche Worte in dem angegebenen Sinne haben wohl etwa in dem Munde eines Cynikers oder Epikuräers einiges Gewicht, nicht aber in dem Munde des Wegführers nach dem ewigen Leben. Wohl bedeutet *θησαυρούς*, Schätze und *θησαυρίζετε*, sammelt euch ein; aber es ist das Ganze mit dem Vorhergehenden in den angegebenen Zusammenhang zu stellen und es ist anzunehmen, daß hier Christus ebenso bildlich spricht, wie er sehr häufig in dieser ganzen Rede thut, wie z. B. 5, 22 — 26, 29 — 30, 39 — 42 &c.

Der Sinn dieses Verses ist demnach: Strebt mit der größten Uneigennützigkeit, ohne alle Rücksicht auf zeitlichen Nutzen und Vortheil, der ja dennoch nicht beständig bleibt, nach der Ausübung der wahren Tugend.

Sowie aber schon durch den vorhergehenden Abschnitt, 6, 1 — 18, die Gerechtigkeit geläutert und gereinigt und erhöht wurde, so geschieht dies jetzt ebenfalls durch diesen Abschnitt, aber so, daß sie noch um eine Stufe mehr erhöht wird.

βρῶσις, Alles, was zehrt, zernagt, zerfrißt, daher der Rost, &c.

ἀφανίζει, unscheinbar macht, und dadurch zerstört, verdirbt, wie dies bei Kleidern und Geräthschaften der Fall ist. Christus scheint also gerade an solche Schätze, welche in kostbaren Kleidern und Geräthschaften bestehen, bei der Ausführung dieses Bildes zu denken.

διορύσσουσι, sie graben durch. Dieses Durchgraben war im Oriente möglich, weil die Wände der Wohnungen aus Lehm gebaut waren.

Kap. 6, 20.

Dieser Vers steht im Gegensatz gegen den vorhergehenden und enthält positiv dieselbe Vorschrift, welche im vorhergehenden Verse negativ gegeben war. Der Sinn desselben ist also: Strebet einzig und allein nach der Herrlichkeit des ewigen Lebens, habt nur die ewige Seligkeit vor Augen bei der Ausübung eurer Tugenden, denkt nur, daß ihr euch durch alle eure Gerechtigkeit ein himmlisches Kleid bereitet, ein Hochzeitskleid, mit dem ihr am Hochzeitsmahle erscheinen könnt, welches euch nicht entrissen wird durch die

Verfolgungen dieser Welt und welches keine Schmerzen und Krankheiten, keine Plagen und Kränkungen entstellen können.

Die Sätze mit ὅπου geben bei dieser Erklärung nicht den Grund an, warum die Jünger diese Schätze sich sammeln und jene sich nicht sammeln sollen, sondern sie sind nur nähere Beschreibungen der Eigenthümlichkeiten jeder Art von Schätzen.

Kap. 6, 21.

Dieser Vers giebt den Grund an, warum jene Vorschrift nothwendig bei der Ausübung der Tugenden zu beachten ist. Weil nämlich die Tugend dadurch einen ganz anderen Charakter bekommt, wenn sie mit dem Gedanken und Wunsche irgend eines zeitlichen Vortheils, eines Wohlstandes, oder der Gesundheit rc. geschieht. Sie kann alsdann angesehen werden, als nur aus zeitlichen Absichten und Wünschen entstanden, oder aus irdischem Interesse entsprungen. Denn da, wo der Gegenstand des Verlangens, der berücksichtigte Gegenstand, der Schatz ist, da ist auch das Herz des Menschen, diese Quelle, aus der die Handlungen entspringen.

Kap. 6, 22 u. 23.

Durch diese jetzt folgenden Verse werden die Folgen auseinandergesetzt, welche sich für den Menschen aus der Befolgung oder Nichtbefolgung jener Vorschrift ergeben. Auch hier wieder spricht Christus bildlich und bedient sich eines sehr schönen Bildes, vom menschlichen Sehen hergenommen.

ὁ λύχνος, der Leuchter, welcher dem Lichte als Mittel und Stütze dient, wodurch es seinen Zweck erfüllt. ὁ λύχνος τοῦ σώματος, der Leuchter des Körpers, d. i. das Organ des Körpers zum Sehen, ist das Auge. (Vgl. Luk. 11, 34 — 36 und die dortige Erklärung bei Matth. 12, 43 — 45).

ἁπλοῦς, einfach, steht hier im Gegensatz gegen πονηρός, also: ohne Falten, ohne Falsch, offen, auch wohl: geöffnet.

φωτεινός, licht, hell, erleuchtet.

πονηρός, böse, schlecht, schlimm, unbrauchbar, verderbt, ungeschickt.

ἐὰν οὖν, wenn nun; εἰ οὖν, wenn also. Wenn also das Licht, welches in dir ist, und welches dir in allen Stücken zum Führer auf den rechten Weg dient, Finsterniß ist, dadurch daß du dich den

zeitlichen Sorgen hinwendest, wie groß ist dann die Finsterniß! Ist alsdann nicht der ganze Mensch dem Zeitlichen zugewendet? (Vgl. Luk. 11, 34 — 36).

Kap. 6, 24.

Dieser Vers enthält den Beweis für das kurz vorher Gesagte, daß, wenn der Mensch irgend einen zeitlichen Vortheil bei seiner Tugend beabsichtigt, die ganze Tugend und der ganze Mensch nur zeitlich sey.

ἀντέχω, gegen etwas aushalten, ausdauern, cum Dat. oder *πρός τι*. Es kommt dieses Wort auch in neutraler Bedeutung vor: ausdauern, sich erhalten. Im Medium regiert es den Genitiv und hat die Bedeutung: an etwas sich halten, etwas festhalten, zu erhalten, zu behaupten suchen; Einem fest anhängen, sowohl im eigentlichen als uneigentlichen Sinne.

μαμωνᾷ kommt aus dem Syrischen, מָמוֹנָא, cf. Buxtorf lexic. talmud. und bedeutet soviel als *πλοῦτος*, Reichthum und zwar personificirt gedacht als Repräsentant aller irdischen Güter.

Dieser Vers kommt einzeln bei Lukas bei einer anderen Gelegenheit vor, bei der Erzählung vom ungerechten Haushalter, welche Matthäus gar nicht hat. Sehr leicht möglich und sehr wahrscheinlich ist es, daß Jesus auch bei jener Gelegenheit diesen Ausspruch that. Aus Matthäus selbst lassen sich ja Beispiele anführen, wo Stellen aus der Bergpredigt auch bei anderen Gelegenheiten erwähnt sind. Vgl. z. B. Matth. 5, 29 u. 30 mit 18, 9.

Kap. 6, 25.

διὰ τοῦτο, eben deßwegen, nämlich: weil das Sichhinwenden nach zwei Seiten zu unmöglich ist, weil ihr euch nur immer nach einer Seite hinwenden könnt, aber auf diese Seite auch ganz und gar mit euerm ganzen Wesen hingewendet seyd; weil ihr nicht Gott und dem Mammon zugleich dienen könnt: ebendeßwegen (*διὰ τοῦτο*) sage ich euch.

τῇ ψυχῇ, für die Seele. Die Seele wird zwar hier in einem gewissen Gegensatz zum Körper genannt; aber nicht als das Entgegengesetzte. Dies erhellt aus den Sätzen: „was ihr essen und was ihr trinken werdet,“ indem ja essen und trinken ebenfalls dem Körper dient. Seele ist vielmehr hier als das eigentliche Lebens-

princip des Körpers genommen, wodurch der Körper ein solcher menschlicher ist.

σῶμα, das äußere Haus der Seele, die äußere Bekleidung oder Seite derselben.

Der Grund, warum man nicht auf die irdische Seite bei der Ausübung der Tugenden sehen soll, liegt in der Frage: Ist nicht die Seele, das Lebensprincip, mehr, als die Nahrung; und ist nicht der Leib, das Gewand der Seele, mehr, als das Kleid?

Der Sinn dieser Frage ist offenbar: Derjenige, der euch das Höhere, die Seele und den Leib gegeben hat, wird auch für das Niedere, für die Nahrung und Kleidung sorgen.

Kap. 6, 26 — 30.

Diese hier folgenden Gleichnisse schließen sich eng an die vorhergehende Frage an. Sie geben erst den Sinn und das richtige Verständniß derselben, indem sie beweisen, wie Gott in Allem, in der ganzen Natur, beim Kleinsten, ebenso wie beim Größten, für Alles sorgt.

1) Der 26ste Vers bezieht sich ausschließlich auf die Sorge für die Nahrung des Lebens bei der Ausübung der Tugend.

2) Der 27ste Vers bezieht sich besonders auf die Dauer und Gesundheit des Lebens bei der Ausübung der Tugend.

ἡλικία, ist die Größe des Lebens, das Alter.

πῆχυς, ist hier bloß als Längenmaaß genommen und bezieht sich hier auf die Zeitlänge.

3) Der 28, 29 u. 30ste Vers berücksichtigt ausschließlich die Sorge für äußeren Wohlstand bei der Ausübung der Tugend.

καταμάθετε, erlernt, d. i. betrachtet, um zu lernen.

Der Sinn der beiden Verse, 29 u. 30, ist folgender: Alle, selbst die größte Pracht, womit die Menschen sich schmücken, und worauf sie besonders stolz sind, ist doch nicht so viel und nicht so schön, als die Pracht der Blumen auf der Flur. Wenn nun Gott diese geringen Geschöpfe so herrlich bekleidet, warum sollte er nicht auch dafür sorgen, daß der Mensch sein, im Verhältniß zu jenem Schmuck des Grases, wahrhaft erbärmliches Gewand habe.

χόρτος, eigentlich Gras, Futter. Die Lilien mit ihren schilfartigen Blättern werden hier unter das Gras gerechnet; aber doch nicht als Futter angesehen, sondern als Brennmaterial. Zu Futter

taugen die starken Blätter derselben nicht; wohl aber zum Einheizen, so wie das Stroh und die Reiser. Daher heißt es hier: *εἰς κλίβανον βαλλόμενον*, das in den Ofen geworfen wird.

Kap. 6, 31 — 34.

Die vorliegenden Verse enthalten den Schluß aus dem Vorhergehenden. Weil es sich so verhält, weil Gott so für Alles sorgt und über Alles waltet, deßhalb muß die Sorge für das Irdische in den Hintergrund treten und ihr vorangehen die Sorge für das Himmelreich und für die Gerechtigkeit Gottes; und es braucht diese irdische Sorge gar nicht das Streben nach Gerechtigkeit zu begleiten und durch ihre Begleitung der Gefahr vor Verunstaltung auszusetzen, oder auch dieses Streben nach Gerechtigkeit selber wirklich zu verunstalten und ihm seinen Werth zu nehmen. (Vergl. V. 19.)

Man muß hier besonders die Construction des Zeitworts *μεριμνᾶν* berücksichtigen. Gewöhnlich wird auf die Verschiedenheit der Construction, in welcher dies Zeitwort hier und an anderen Stellen vorkommt, gar keine Rücksicht genommen und *μεριμνᾶν τινι, εἰς τι, τι* etc., geradezu über einen Leisten geschlagen und übersetzt für: etwas sorgen. Diese Rücksichtslosigkeit rührt wohl daher, weil der deutsche Ausdruck: für etwas sorgen, doppelsinnig ist, indem es sowohl heißen kann: Vorsorge für etwas, zum Vortheil irgend Eines, haben; als auch: die Besorgung von Etwas haben, sodaß das f ü r e t w a s, sowohl der Dativus commodi, als der Accusativus objecti ist. Im Griechischen wird aber hier ein Unterschied gemacht und das erstere mit dem wirklichen Dativ, das letztere mit dem Accusativ construirt. *μεριμνᾶν τινι* heißt demnach: Vorsorge für Jemanden haben, zum Vortheil und Nutzen irgend Eines Vorsorge tragen; *μεριμνᾶν τι* aber heißt: die Besorgung einer Sache haben, etwas besorgen, um es zu haben, oder zu vollenden, oder auszuführen ꝛc.

Daher sagt Christus, 6, 25, *μὴ μεριμνᾶτε τῇ ψυχῇ*, sorget nicht für eure Seele, d. h. zum Vortheil und Nutzen eurer Seele. Dagegen sagt Paulus, 1 Kor. 7, 34, *ἡ ἄγαμος (παρθένος) μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου, ἵνα ᾖ ἁγία* etc. d. h. die Unverheirathete besorgt das, was des Herrn ist, damit sie heilig sey, sie hat die Besorgung dessen, was des Herrn ist. Ebenso in demselben Verse *ἡ δὲ γαμήσασα μεριμνᾷ τὰ τοῦ κόσμου;* und Phil. 2, 20: *οὐδένα*

ἔχω ἰσόψυχον, ὅστις γνησίως τὰ περὶ ὑμῶν μεριμνήσει, ich habe keinen Gleichgesinnten, welcher ganz vollkommen eure Angelegenheiten besorgen wird, die Besorgung derselben vollkommen übernehmen, vollkommen ausführen wird.

Der Ausdruck: ἡ γὰρ αὔριον μεριμνήσει τὰ ἑαυτῆς, ist demnach zu übersetzen: der morgende Tag wird das Seinige besorgen, wird die Besorgung des Seinigen übernehmen und ausführen.

Der Ausdruck: μὴ μεριμνήσητε εἰς τὴν αὔριον, ist aber nicht ebenso viel als: τῇ αὔριον, sondern es fehlt hierbei sowohl der Dativus commodi, als der Accusativ des Objects, beides muß hinzugedacht werden aus dem Vorhergehenden. Als Dativus commodi ergiebt sich alsdann: τῇ ψυχῇ καὶ τῷ σώματι, für Leib und Seele, oder überhaupt: für euch. Als Accusativ des Objects ergiebt sich: τί φάγωμεν, τί πίωμεν, τί περιβαλώμεθα; oder überhaupht ἡ τροφὴ und τὸ ἔνδυμα, die Nahrung und Kleidung.

εἰς τὴν αὔριον, heißt nur: hinsichtlich, oder: auf den morgenden Tag, nicht aber: für denselben.

Der Satz μὴ μεριμνήσητε εἰς τὴν αὔριον, heißt demnach in seiner Vollständigkeit: sorget nicht für euch, hinsichtlich der Kleidung und Nahrung auf den morgenden Tag. Ebenso wie hier beides ergänzt werden muß, sowohl der Dativus commodi, als der Accusativus objecti, ebenso muß auch jedesmal eins von beiden ergänzt werden, wenn nur das Eine, oder Andere genannt ist.

ἀρκετὸν τῇ ἡμέρᾳ ἡ κακία αὐτῆς, es ist genug für den Tag, d. h. für jeden einzelnen Tag, sein Böses, seine Plage; ein jeder Tag hat genug an seiner eigenen Plage, an seinem eigenen Uebel, oder Bösen, nämlich hinsichtlich des Besorgens und Ueberwindens des Bösen.

Das Böse des Tages, ἡ κακία τῆς ἡμέρας, ist das physisch Böse, das Unglück, das Uebel, die Noth, welche die Zeit und das Leben mit sich bringt, und welche auf die einzelnen Tage des Lebens gleichsam vertheilt ist. Jeder Tag bringt Böses dieser Art mit sich.

Kap.. 7, 1 u. 2.

Mit dem 7ten Kapitel beginnt ein neuer Abschnitt der Rede Christi. Durch die beiden kurz vorhergehenden Abschnitte des 6ten Kapitels (6, 1 — 18 und 6, 19 — 34), welche auf das Engste mit einander verbunden sind, hatte Christus das Streben nach der

wahren Gerechtigkeit, welche er im ersten Theil seiner Rede, im 5ten Kapitel, geschildert hatte, vor den gefahrvollen Klippen gewarnt und auf immer höhere Stufen hinaufgestellt. Aber noch sind nicht alle Klippen überwunden, und noch ist die höchste Stufe nicht erreicht. Wenn nämlich jene beiden Stufen vermieden und überwunden sind, wenn der Mensch bei der Ausübung seiner Tugend nicht auf das Lob der Welt sieht, ja nicht einmal sein eigenes Innere sich loben läßt und wenn er dabei keinen zeitlichen Nutzen und Vortheil im Auge hat: dann bleibt ihm immer noch die Klippe zu überwinden, daß er sich nicht für besser halte, als Andere, oder vielmehr, daß er nicht Andere tadele und beurtheile nach seinem eigenen Maaßstabe; daß er nicht glaube, er habe nun das Recht, über Andere zu richten. Diese Klippe stellt jetzt Christus seinen Jüngern vor und dies ist der Zusammenhang der folgenden Worte mit dem Vorhergehenden.

Bei diesem neuen Abschnitte tritt Lukas wieder in Uebereinstimmung mit Matthäus und zeigt dadurch, daß er überhaupt nur die wichtigsten Punkte der ganzen Bergpredigt bei seiner Darstellung wiedergeben wollte. Denn sowie er aus dem vorhergehenden Theile im 5ten Kapitel des Matthäus nur die Ermahnungen, welche den Gipfel der Tugend betreffen, gegeben hat (Luk. 6, 27 — 35) ebenso giebt er jetzt, Kap. 6, 36 — 49, aus dem folgenden Theile im 6ten und 7ten Kapitel des Matthäus nur diejenigen Ermahnungen, welche die Ueberwindung der schwierigsten Klippen zur vollkommenen Erreichung des Gipfels der Tugend betreffen. Sowie er aber dort bei dem ersteren Punkte selbst noch ausführlicher als Matthäus ist, ebenso ist er jetzt bei diesem Punkte wiederum etwas ausführlicher als Matthäus. Was Matthäus in den wenigen Worten, Kap. 7, 1 — 5, darstellt, hat Lukus mit Kap. 6, 36 — 42 dargestellt.

Lukas stellt in dem hierhergehörigen Abschnitte seiner Darstellung gleich den Hauptsatz derselben an die Spitze, V. 36, und geht alsdann mit den folgenden Versen, mit V. 37 und 38, zur weiteren Ausführung dieses Satzes. Ebenso hatte er auch bei dem vorhergehenden Abschnitte, V. 27 — 35, verfahren, indem er auch dort, V. 27, gleich den Hauptsatz an die Spitze gestellt hatte. (Vergl. die Erklärung dieses Abschnittes an Ort und Stelle.) Als Hauptsatz des vorliegenden Abschnittes ist aber nicht das Gebot, nicht zu

richten, anzusehen, denn dies ist bloß der negative Ausdruck des hierhergehörigen Gebotes; sondern vielmehr das Gebot: barmherzig zu seyn, ebenso wie auch unser himmlischer Vater barmherzig ist. Matthäus hat bloß jenen negativen Ausdruck des Gebotes, und es ist sehr wohl möglich, daß Jesus sich gerade nur so ausgedrückt hatte, wie Matthäus berichtet, da der positive Ausdruck schon hinlänglich sich ableiten läßt aus dem, was Jesus bei der Darstellung des Gipfels der Tugend gesagt hatte, besonders aus Kap. 5, 44 und 45. Lukas dagegen hat diesen positiven Ausdruck des Gebotes und es ist sehr wahrscheinlich, daß er ihn zur Erläuterung und genaueren Auffassung aus sich selber hingestellt hat, da er auch bei den vorhergehenden Theilen der Bergpredigt sich Zusätze zur deutlicheren Auffassung erlaubt. (Vergl. die Seligpreisung mit ihren Gegensätzen, und die Erklärung des vorhergehenden Abschnittes, Luk. 6, 27 — 35.)

Unter dem Barmherzigseyn ist hier nicht das Mitleiden gegen Arme und Kranke rc. zu verstehen, sondern vielmehr das liebevolle, theilnehmende Regen des Herzens bei den unsittlichen Zuständen der Menschen. Dies erhellt aus dem negativen Ausdruck dieses Gebotes: richtet nicht rc. Gewöhnlich pflegen solche Zustände Unwillen, Indignation und Abscheu zu erregen, und gerade diejenigen, welche sich derselben nicht schuldig glauben, fühlen solche Regungen des Herzens am meisten; der Christ aber soll in seinem Herzen auch bei diesen unsittlichen Zuständen die Regungen der Liebe empfinden, und soll barmherzig seyn. Und gewiß, es muß auch hierbei in seinem Herzen sich die Liebe regen, wenn er bedenkt, wie sein himmlischer Vater von Liebe gegen die Sünder entbrennt und selbst seinen eingebornen Sohn dahingab zu ihrer Erlösung, und wie er auch gegen ihn selber barmherzig war und ihn berief zur Wiedergeburt, und ihn aufnahm unter die Erlösten, und ihn erfüllte mit der Kraft des neuen Lebens, mit welcher er eben die Unsittlichkeit überwand und auf den hohen Standpunkt sich stellen konnte, auf welchem er im Verhältniß zu den Unsittlichen steht. Daher setzt Lukas zur Begründung jenes Gebotes hinzu: *καθὼς καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν οἰκτίρμων ἐστί.*

Der folgende negative Ausdruck dieses Gebotes besteht bei Lukas aus zwei Theilen. Der erste: *μὴ κρίνετε, καὶ οὐ μὴ κριθῆτε*, bezeichnet im Allgemeinen das Verfahren, welches nicht stattfinden

soll; der zweite: μὴ καταδικάζετε, καὶ οὐ μὴ καταδικασθῆτε, bezeichnet die Ausführung und Vollendung jenes Verfahrens.

Wenn schon das Richten an sich, abgesehen davon, wie das Gericht ausfallen mag, verboten ist, so ist gewiß auch das Verdammungsurtheil, welches aus einem solchen Gerichte als Resultat erscheint, verboten.

Matthäus hat nur den ersten Theil dieses negativen Ausdrucks jenes Gebotes, welcher aber offenbar den zweiten miteinschließt.

Im folgenden 38sten Verse führt Lukas das so eben vorgetragene Gebot noch etwas weiter aus. Zur richtigen Erklärung der daselbst gebrauchten Ausdrücke muß man besonders seinen Zusammenhang mit den beiden vorhergehenden Versen festhalten. Hieraus ergiebt sich, daß der Ausdruck: ἀπολύετε, nicht sowohl mit: „Vergebet," zu übersetzen ist, als vielmehr mit: „Sprechet los," und zwar in dem Sinne, daß man alle Entschuldigungsgründe hervorsucht, um sie so viel als möglich von der Schuld frei zu sprechen und ihnen ihre Unsittlichkeit, oder ihren noch unvollkommenen Zustand nicht als ihre Schuld vorzuwerfen.

In der Verbindung mit dem Vorhergehenden und im ganzen Zusammenhang der Rede kann das folgende Gebot: δίδοτε, nicht bedeuten: gebet Geschenke, Almosen 2c.; sondern es bezieht sich ebenso wie ἀπολύετε auf die Unsittlichkeit und Unvollkommenheiten der Nebenmenschen und ist nur der positive Ausdruck desselben Gebotes, welches mit ἀπολύετε ausgedrückt ist. Wenn ἀπολύειν hier das Lossprechen bedeutet, so bedeutet alsdann διδόναι das Geben der Entschuldigungsgründe, das Raumgeben der Entschuldigung und nicht bloß dies, sondern auch das Hingeben des Herzens mit liebevoller Zuneigung, das Barmherzigseyn, wie es V. 36 geboten ist, welches allerdings auch das Geben von Geschenken 2c. mit einschließt. Es wird aber mit allen diesen Geboten keine Gleichgültigkeit gegen die Sünde anempfohlen, sondern nur die Vorschrift gegeben, wie wir uns im Verhältniß zu den Sündern zu betragen haben, damit wir nicht selber hierbei in Sünden verfallen. Die richtige Anwendung aller dieser Gebote hat uns Christus selber gezeigt in seinem Umgang mit den Menschen, in seinem liebevollen Benehmen mit Sündern aller Art, in seinem Annehmen derselben, in seinem Essen mit ihnen, u. s. w.

Der folgende Satz: μέτρον καλὸν, πεπιεσμένον καὶ σεσαλευμένον

καὶ ὑπερεκχυνόμενον δώσουσιν εἰς τὸν κόλπον ὑμῶν, ist nur eine steigernde Umschreibung des vorhergehenden Satzes: καὶ δοθήσεται ὑμῖν, und drückt nur in einem Bilde denselben Gedanken aus. Christus spricht hier gleichnißweise. Er weist hin auf das Betragen der Menschen gegen einander im gewöhnlichen Leben. So wie es hier im gewöhnlichen Leben geschieht, daß die Leute, wenn sie nur nicht ganz niederträchtig sind, die empfangene Wohlthaten vergelten, oder wenn man ihnen etwas gab, wieder durch eine andere Gabe den Geber erfreuen, oder wenn man ihnen etwas lieh, z. B. Feldfrüchte und dergl., das empfangene Maaß reichlich, gerüttelt und geschüttelt und überhäuft wiedergeben; ebenso wird es in dem ewigen Leben stattfinden. Die Erfüllung des eben ausgesprochenen, so schweren Gebotes, wodurch die Ausübung der Tugend immer reiner und schöner wird, soll einstens in dem ewigen Leben reichlich vergolten werden. Wenn schon die Menschen auf die angegebene Weise gegen einander handeln, um wie viel mehr wird Gott gnädig und barmherzig sich erweisen gegen diejenigen, welche in einem so hohen Grade die Tugend auszuüben sich bestrebt haben.

Kap. 7, 3 — 5.

Mit diesen Versen spricht Christus beispielsweise aus und in bildlicher Sprache, daß das Richten über Andere seinen Grund in der Selbstverblendung und Heuchelei habe. Derjenige, welcher sich wegen seiner Tugendhaftigkeit über Andere erhebt und für besser hält, ist zu vergleichen einem Menschen, welcher den Splitter in dem Auge seines Bruders sieht, aber den Balken nicht gewahr wird, der in seinem Auge sich befindet. Denn es fehlt seiner vermeintlichen Tugendhaftigkeit noch an der Hauptsache, an der Demuth. Wenn er auch Alles das gethan hat, was Jesus in den vorhergehenden Theilen seiner Rede als Gesetz aufgestellt hat, und scheidert an dieser letzten Klippe: so war sein Streben nach Gerechtigkeit nicht rechter Art und wurde fortwährend von einem Grundfehler des menschlichen Herzens begleitet, welcher, wenn er auch jetzt erst zum Vorschein kommt, dennoch seine ganze Gerechtigkeit ungültig macht. Wer sich bei aller möglichen Tugendhaftigkeit stolz über Andere erhebt, und für besser hält, als sie, den kann man deßhalb mit vollem Recht fragen: Warum siehst du den Splitter in dem Auge deines Bruders und wirst nicht gewahr den Balken in deinem

eigenen Auge? oder wie magst du sprechen zu deinem Bruder: erlaube, ich will den Splitter aus deinem Auge ziehen; und siehe, ein Balken ist in deinem Auge. Heuchler! ziehe erst den Balken aus deinem Auge und dann wirst du Alles einsehen, um den Splitter aus dem Auge deines Bruders zu ziehen.

Lukas hat die in diesen Versen ausgedrückten Gedanken frei und etwas erweitert dargestellt, (vergl. Luk. 6, 39 — 42); jedoch thut er dies immer nur andeutungsweise, so daß man zu seiner Darstellung eine ganze Reihe von Gedanken ergänzen muß. Er sagt zuerst, Jesus habe zu ihnen ein Gleichniß gesprochen: Kann auch ein Blinder einen Blinden auf dem Wege führen? Werden sie nicht beide in den Graben fallen? — Diese Fragen sind nur der Schluß des Gleichnisses; das Gleichniß selber fehlt aber und muß ergänzt werden. Sehr leicht läßt sich nun ergänzen, daß jene Leute, wie wir sie oben angegeben haben, einem Blinden zu vergleichen seyen, welcher einem anderen Blinden den Weg weisen und ihn führen wollte. An dieses Gleichniß schließt sich nun die Frage an: Kann etwa ein Blinder einen Blinden führen? Werden sie nicht beide in den Graben fallen? Dem Sinne nach entsprechen diese Worte also vollkommen dem, was Matthäus uns mittheilt. Sie sind aber wahrscheinlich nicht damals, zur Zeit der Bergpredigt gesprochen, sondern von Lukas nach seiner freien Behandlung der Rede Christi hierhergezogen worden. Denn Christus hat sich allerdings eines solchen Gleichnisses bedient, aber zu einer anderen Zeit und bei einer anderen Gelegenheit. (Vergl. Matth. 15, 14 ff.)

Sodann fügt Lukas die Ermahnung hinzu: Nicht ist der Schüler über seinen Lehrer. Wenn er aber vollkommen ausgebildet ist, so wird jeder wie sein Lehrer seyn. V. 40. Mit diesen Worten weist Jesus seine Jünger auf sein eigenes Beispiel hin. Ebenso wie er, der Heiland der Welt, der Allerheiligste und Gerechteste, sich nicht stolz über die anderen Menschen erhob und sie nicht verachtete, sondern mit Zöllnern und Sündern umging, und selbst seine Todfeinde stets zu gewinnen und zu bessern suchte; ebenso sollten seine Jünger und Nachfolger gesinnt seyn, sie sollten sich ebenso wenig als er über ihre Nebenmenschen erheben und nicht denken, daß sie besser seyen, selbst wenn sie alle die bis jetzt beschriebenen Gebote erfüllt hätten.

Auch diese Ermahnung hat Lukas wahrscheinlich aus sich selber

hinzugesetzt; jedoch ist sie nicht von ihm erfunden, sondern Christus hat wirklich auf diese Weise seine Jünger ermahnt, aber bei einer anderen Gelegenheit, nämlich am letzten Tage seines Lebens, kurz nach dem Passahmahle. Vgl. Joh. 13, 16. Wiewohl auch Matthäus ähnliche Worte Christi berichtet, Kap. 10, 24 u. 25, so haben diese doch eine ganz andere Bedeutung und sind mehr mit den Worten Christi, welche Joh. 15, 20, mitgetheilt werden, zu vergleichen.

Was die Worterklärung dieser Ermahnung betrifft, so ist nur über den letzten Theil derselben etwas zu sagen, nämlich über die Worte: κατηρτισμένος δὲ πᾶς ἔσται ὡς ὁ διδάσκαλος αὐτοῦ. Es sind dies zwei Sätze; der erste besteht aus den Worten: κατηρτισμένος δὲ und ist ein verkürzter Nebensatz, welcher vervollständigt und aufgelöst werden muß: wenn er aber vollkommen ausgebildet worden ist. Der zweite Satz ist der hierzugehörende Hauptsatz und besteht in den Worten: πᾶς ἔσται ὡς ὁ διδάσκαλος αὐτοῦ, so wird Jeder wie sein Lehrer seyn. Das Zeitwort: καταρτίζειν, hat die verstärkte Bedeutung von ἀρτίζειν, welches von ἄρτιος (gerade, ganz, vollkommen, gesund) herkommt und die Bedeutung hat: gerade, ganz, vollkommen, gesund machen. καταρτίζειν heißt demnach: ganz gesund, ganz vollkommen machen, und im Passiv: ganz vollkommen gemacht werden. Vgl. 1 Petr. 5, 10; 2 Kor. 13, 11. (In einer anderen Bedeutung kommt dieses Wort, Röm. 9, 22, vor, vgl. unsere Erklärung dieser Stelle). Der Sinn dieses letzten Theils der Ermahnung ist aber dieser: Wenn der Schüler ganz vollkommen ist, so ist er, wie sein Lehrer; je vollkommner der Schüler ist, desto mehr gleicht er in seinem ganzen Benehmen seinem Lehrer und desto demüthiger ist er also auch, sowie sein Lehrer voller Demuth ist.

Nach dieser Ermahnung theilt Lukas ganz dieselben Worte mit, welche auch Matthäus mittheilt, und wir verweisen also auf unsere obige Erklärung.

Kap. 7, 6.

Dieser Vers macht den Auslegern außerordentlich viel zu schaffen, weil sie ihn außer dem Zusammenhang interpretiren. Gewöhnlich heißt es gleich von vorn herein, „er steht außer aller Verbindung," und sodann wird er von dem Amt der Jünger erklärt, welches ihnen Christus so eben aufgetragen habe, nämlich: die Men-

schen zu lehren; τὸ ἅγιον und οἱ μαργαρῖται seyen die Lehren und Geheimnisse des Christenthums, welche nicht den schlechten Leuten, den Heiden vorgetragen werden sollten. Aber abgesehen davon, daß dies eine höchst willkührliche Interpretation ist, welche gar nicht in den Worten und Bildern einen Anhaltpunkt findet: so ist eine solche Ermahnung auch schnurgerade dem ganzen Christenthum zuwider. Gerade den recht Schlechten soll das Evangelium gepredigt werden, gerade sie sollen zu neuen Menschen umgeschaffen werden. Und wie stimmte eine solche Aussage mit der kurz vorhergehenden Ermahnung, V. 1 ꝛc., überein!

Allerdings spricht Christus hier bildlich, aber das Bild muß anders ausgelegt und in Zusammenhang mit dem Ganzen gestellt werden. Erst wenn sich durchaus kein Zusammenhang finden ließe, könnte man so interpretiren, wie es bisher geschah.

τὸ ἅγιον ist aber und bleibt das Heilige: Dieses Wort ist nicht fähig, zu einem Bilde zu werden. Es fragt sich nur, was denn für ein Heiliges gemeint sey? Aus dem Zusammenhang mit dem Ganzen ergiebt sich, daß hier kein anderes Heiliges gemeint seyn kann, als die Heiligkeit, die Gerechtigkeit, von welcher Christus bisher gesprochen hatte.

Der Ausdruck: οἱ μαργαρῖται, die Perlen, kann aber allerdings ein Bild seyn und muß gerade in dieser Construction, wo er parallel mit τὸ ἅγιον steht, als ein Bild angesehen werden. Es fragt sich demnach, was unter dem Bilde der Perlen verstanden werde? Gewöhnlich werden Perlen als Schmuck gebraucht und stehen als solche im höchsten Werthe. Dadurch können sie aber eben als Bild des innern heiligen Schmuckes der Gerechtigkeit und Heiligkeit dienen, so daß demnach der Ausdruck: Perlen, hier eben so viel bedeutet als: das Heilige.

Der Ausdruck: τοῖς κυσί, sowie: ἔμπροσθεν τῶν χοίρων, kann ebenfalls Bild seyn. Aber wovon werden Hunde und Schweine als Bild gebraucht? Hunde werden theils im edeln, theils im unedlen Sinne als Bild gebraucht. Im edlen Sinne sind sie das Sinnbild der Treue, im unedlen das Sinnbild des Neides, der Eifersucht, oder der schmutzigen Gemeinheit, welche in sich alle Fehler und Laster concentrirt. Schweine werden niemals im edlen Sinne als Bild gebraucht, sondern immer nur im unedlen, als Sinnbild der Unreinheit, Unsauberkeit, oder aller Unsittlichkeit. Wegen des

Parallelismus, welcher zwischen beiden Sätzen statt findet, muß man annehmen, daß auch die Hunde hier im unedleren Sinne als Bild genommen sind und daß also beide Thiere ohngefähr gleiche, wenigstens sehr verwandte Sinnbilder der Unsittlichkeit und Lasterhaftigkeit in concentrirter Gestalt abgeben sollen.

Zufolge dieser Erklärung der Bilder heißt demnach der erste Satz: gebet nicht das Heilige, oder die Heiligkeit der Lasterhaftigkeit. Der Sinn aber dieser Worte kann kein anderer seyn, als der: Gebet die Heiligkeit, wonach ihr strebet, nicht der Lasterhaftigkeit hin, laßt sie nicht in Gemeinschaft mit derselben treten, sich mit einander gemein machen. Warum diese Warnung nothwendig ist, erkennt Jeder, weil nämlich die Heiligkeit, wenn sie sich mit der Lasterhaftigkeit gemein macht, von derselben verunreinigt, ja wohl gar vernichtet wird. Wie aber Jesus hier die Ermahnnng aussprechen konnte, wird ebenfalls Jeder leicht einsehen, wenn man bedenkt, daß Jesus eben die Klippe gezeigt hatte, an welche der Mensch, wenn er nach Gerechtigkeit strebt, leicht anstößt; und daß er eben im Vorhergehenden, V. 3 — 5, den Grund und Boden, aus welchen die Gefahr des Scheiterns entspringt, aufgedeckt hatte. Christus will mit diesem bildlichen Ausdruck nur ermahnen, daß der Mensch das Heilige, wornach er strebt, wenn er es erstrebt hat, nicht einer anderen Sünde wieder Preis geben soll, was durch das Richten und Verdammen Anderer geschieht.

Derselbe Gedanke entsteht aus dem parallelen Gliede dieses Verses und wird durch die beiden letzten Sätze desselben noch erklärt. Denn das zweite Bild ist jetzt nach seiner vorausgegangenen Erklärung so zu übersetzen: „noch werfet den Schmuck der Gerechtigkeit der Unsittlichkeit vor.“ Das Vorwerfen ist hier wieder bildlich für: zum Raube dahin geben, der Vernichtung Preis geben. Der Sinn dieser Ermahnung ist aber wieder derselbe wie der der ersten: sie sollen sich hüten, daß sie nicht durch das Richten und Verdammen Anderer die Heiligkeit, wornach sie selbst streben, wenn sie sie schon erlangt haben, mit einer anderen Sünde vermischen und dadurch vernichten.

Die Ausführung dieses zweiten Bildes, welche auch auf das erste bezogen werden kann, dient nur zur Erklärung der Ermahnung selber: *μήποτε καταπατήσωσιν* etc. damit sie nicht dieselben

niedertreten mit ihren Füßen und umgewendet, umgekehrt, euch selbst niederreißen (umreißen).

Der Sinn dieser letzteren Worte ist aus der obigen Erklärung jetzt leicht zu verstehen. Zu bemerken ist nur noch das Participium Aor. I. στραφέντες. Gewöhnlich nimmt man es als Präsens; aber der Aor. ist festzuhalten und giebt hier die Nebenbedeutung, daß der Erfolg ein umgekehrter sey, als es die Erwartung war. Man kann es daher füglich mit unserm deutschen: umgekehrt, übersetzen, welches auch doppelsinnig ist.

ῥήξωσιν, sie reißen, zerreißen, reißen um; ist hier soviel als: sie bringen euch ins Verderben, sie richten euch zu Grunde.

Lukas hat diese Ermahnung nicht mehr und läßt auch die folgenden Aussprüche bis V. 15 inclus. bei seiner Darstellung der Bergpredigt aus, hat sie aber zum Theil und etwas erweitert an einer anderen Stelle mitgetheilt, an derselben Stelle nämlich, wo er auch das Vaterunser mittheilt. Vgl. Luk. 11, 5 — 13 mit Matth. 7, 7 — 11.

Kap. 7, 7 — 11.

Christus hatte bisher in seiner Rede immer schwerer und schwerer zu erfüllende Ermahnungen gegeben; er mußte deßhalb jetzt, nachdem er seiner Absicht gemäß Alles dargestellt hatte, auch die Art und Weise, oder den Weg angeben, auf welchem dies Alles erlangt werden konnte. Dieser Weg aber, welcher für den Menschen einzuschlagen ist, wenn er nach Gerechtigkeit strebt, und wenn ihm die Kraft fehlt, sein Streben, sein Wollen und Sehnen zu erreichen, ist das Gebet. Daher redet jetzt Christus vom Gebete im engsten Zusammenhang mit dem Vorhergehenden. Er antwortet gleichsam auf ihre zweifelnde Frage, ob dies Alles, was sie so eben gehört hatten, dem Menschen ausführbar sey und spricht: „Bittet, so wird euch gegeben werden; suchet, so werdet ihr finden; klopfet an, so wird euch aufgethan werden. Denn jeder, der da bittet, wird empfangen, und der suchet, wird finden, und der anklopfet, dem wird aufgethan werden.“ Beinahe ganz ebenso haben schon Chrysostomus, Augustin und Luther den Zusammenhang dieser Verse mit dem Vorhergehenden angegeben.

Die Zweifel, welche gegen die vorhergehende Behauptung erhoben werden könnten, sucht jetzt Christus, in V. 9 — 11, auf eine

in die Augen springende Weise zu heben, indem er auf das Verfahren der Menschen hinweist. Da ja die Väter, die doch wohl nicht immer die Herzensgüte und Barmherzigkeit und Liebe selbst sind, sondern im Gegentheil mit vielen Sünden behaftet, dennoch ihren Kindern gute Gaben geben, wenn sie darum gebeten werden, warum sollte unser himmlischer Vater, der die Güte, die Barmherzigkeit und Liebe selbst ist, nicht allen seinen Kindern gute Gaben geben, wenn sie ihn darum bitten?

Diesen Theil der Rede Christi (V. 7 — 11) hat Lukas etwas erweitert an einer anderen Stelle mitgetheilt (Luk. 11, 5 — 13), bei der Gelegenheit, wo er ein anderes Stück der Bergpredigt, das sogenannte Vaterunser, ebenfalls aus seinem eigentlichen Zusammenhange abgerissen mittheilt. (Vgl. unsere obige Bemerkung über dieses Verfahren des Lukas, bei Matth. 6, 9 ff.)

Lukas läßt hier vor der von Matthäus mitgetheilten Ermahnung zum Gebet ein Gleichniß vorhergehen, Luk. 11, 5 — 8 und verfährt also an dieser Stelle gerade so, wie er Luk. 6, 39 — 42, bei einem anderen Theile der Bergpredigt verfuhr, (vgl. Matth. 7, 3 — 5). Da jedoch sonst nirgendswo eine Spur von diesem Gleichnisse vorkommt, und da doch nicht wohl anzunehmen ist, daß es Lukas selber gebildet habe; so kann es wohl seyn, daß Jesus wirklich in der Bergpredigt dieses Gleichniß vortrug, daß aber Matthäus dasselbe mit Stillschweigen übergangen habe.

Das Gleichniß selbst stellt an einem aus dem gewöhnlichen Leben gegriffenen Bilde das Benehmen der Menschen dar, wie sie die Bitten ihrer Nebenmenschen zu erhören pflegen, selbst wenn es ihnen Mühe macht und beschwerlich fällt. Christus stellt dieses Gleichniß auf, um hierdurch seine Jünger und Nachfolger aufzufordern, daß sie sich zu Gott wenden und ihn um Hülfe anrufen sollten; Gott werde gewiß eben so gut ihr Gebet erhören, wie ein Mensch die Bitte seines Nebenmenschen erhört. Diese Aufforderung zum Gebet wird sodann von Lukas gerade so mitgetheilt, V. 9 — 13, wie sie Matthäus mitgetheilt hat.

Was die Erklärung dieses Gleichnisses im Einzelnen betrifft: so muß man sich vor Allem hüten, nicht zu allegorisiren und nicht zu fragen: was bedeutet der Freund, was bedeuten die drei Brode, was bedeuten die παιδία etc. Es bedeutet dies Alles gar nichts,

sondern ist bloß genaue Ausmalung des Bildes, welches bei Gleichnissen öfters geschieht.

καὶ τὰ παιδία μου μετ' ἐμοῦ εἰς τὴν κοίτην εἰσίν. Dieser Satz wird häufig falsch übersetzt: „und meine Kinder sind bei mir in der Kammer.“ Aber: *τὰ παιδία* sind hier nicht die Kinder, sondern die Knechte, die Dienerschaft. *μετ' ἐμοῦ,* heißt nicht: bei mir, sondern: mit mir, zugleich mit mir, samt mir, ebenso wie ich. *εἰς τὴν κοίτην*, heißt wörtlich: in das Bett hinein. Man muß hierzu ein Zeitwort der Bewegung hinzudenken, z. B. gegangen. Der ganze Satz heißt demnach: „und meine Leute sind ebenso wie ich zu Bette.“

εἰ καὶ οὐ δώσει αὐτῷ ἀναστὰς διὰ τὸ εἶναι αὐτοῦ φίλον. wenn er auch nicht geben wird ihm aufstehend, weil er dessen Freund ist, d. h. wenn er selbst dadurch sich nicht zum Geben bewegen lassen wurde, daß er der Freund desselben ist. Es ist hierbei der Gedanke miteingeschlossen, daß er es aber sehr wohl thun würde, daß er allerdings um der Freundschaft willen aufstehen und ihm geben würde, was er verlangt.

διάγε τὴν ἀναίδειαν — — — δώσει αὐτῷ, so wird er doch wenigstens wegen des Bettelns — — ihm geben. *ἀναίδεια* ist eigentlich Unverschämtheit, Schamlosigkeit; sodann bedeutet es auch die Heftigkeit, oder Inständigkeit einer Bitte, das demüthige Bitten, das Betteln.

τίνα δὲ ἐξ ὑμῶν τὸν πατέρα αἰτήσει ὁ υἱὸς ἄρτον, wen aber unter euch als den Vater wird der Sohn um Brod bitten, d. h. wer ist unter euch ein Vater, den sein Sohn um Brod bittet.

Kap. 7, 12.

Nachdem Christus in dem Vorhergehenden den Gegenstand seiner Rede in starken, kräftigen Zügen vollendet hatte, recapitulirt er nun in den beiden folgenden Versen, 12 und 13, ganz kurz den gesamten Inhalt derselben, und zwar so, daß jeder dieser Verse einen besondern Theil der Rede umfaßt. Der 12te Vers umfaßt den ganzen ersten Theil, Kap. 5, 1 — 48, und der 13te Vers umfaßt den ganzen zweiten Theil, Kap. 6, 1 bis 7, 11.

Es enthält demnach der 12te Vers eine kurz gefaßte Regel, welche Alles umfaßt, was im ersten Theile von der wahren Gerechtigkeit gesagt ist. Mit Recht sagt deßhalb Hieronymus zu dieser

Stelle: en speculum paratissimum, justitiae breviarium, compendiosum commonitorium! Auf uns selbst werden wir hier verwiesen, um zu wissen, was die wahre Gerechtigkeit sey; in uns selbst sollen wir nur hineinschauen, um zu wissen, was wir nun thun sollen, damit wir selig werden; in uns selbst, in unserm Innern, sind das Gesetz und die Propheten. Wohl ist unser Inneres oft getrübt, wohl schweigt oft unser Herz auf unsere Fragen, was wir thun sollen, aber wenn wir nur richtig fragen, wenn wir nur die hier gegebene Vorschrift Christi befolgen, und uns fragen im Verhältniß zu unseren Nebenmenschen, was wünschest du, daß dir selbst von ihnen in diesem, oder jenem Falle gethan würde: dann kann wohl schwerlich ein Gewissen nicht zum wahren Guten und Gerechten rathen; dann erfahren wir wohl sicher die Gerechtigkeit, die wir an unserem Bruder ausüben sollen.

Man hat diese Regel Christi als das Princip der ganzen Moral dargestellt und allerdings liegt darin die Liebe in ihrem ganzen Umfange, aber doch sind es nur die Pflichten gegen unseren Nächsten, welche sich daraus ableiten lassen. Man könnte diesen Satz wohl mehr als Regulativ der Pflichtenlehre ansehen, deren positives Princip immer die Liebe ist.

Kap. 7, 13.

So wie der vorhergehende Vers den ganzen ersten Theil der Bergpredigt zusammenfaßt, so thut es dieser Vers mit dem zweiten Theil derselben, welcher von der Art und Weise der Gerechtigkeit selber handelte und den Weg beschrieb, auf welchem die wahre Gerechtigkeit nach dem Himmel führt. Ringsum ist die Gerechtigkeit bedroht; selbst auf das Pünktlichste beobachtet, kann sie dennoch zur Ungerechtigkeit und Sünde werden, wie dies an den Pharisäern so deutlich zu sehen ist. Eng ist dadurch der Weg, auf dem der Gerechte wandeln muß, um zum ewigen Leben zu gelangen; und vor Allem eng ist die Pforte dieses Weges, der erste Anfang tugendhaft zu werden, der Eingang auf den Pfad der Gerechtigkeit. Was diesen Weg und seine Pforte so enge macht, hat Christus im zweiten Theil der Bergpredigt, 6, 1 — 7, 11, angegeben. Jetzt aber ruft er: Gehet ein durch die enge Pforte, welche ich euch so eben gezeigt habe; denn weit ist die Pforte und geebnet

ist der Weg, der in das Verderben führt, und viele sind es, welche durch sie eingehen.

δι' αὐτῆς, bezieht sich nicht auf ὁδός, sondern auf πύλη, sonst müßte es ἐν αὐτῇ heißen.

Lukas hat diese Recapitulation der ganzen vorhergehenden Rede, wie sie in den beiden Versen (V. 12 u. 13) ausgedrückt, nicht mitgetheilt.

Kap. 7, 14.

Bei diesem Verse kommt es besonders auf die Erklärung des τί an. Die frühere Lesart war ὅτι. Dadurch wurde dieser Vers, der ganz parallel mit dem letzten Theile des vorhergehenden gebildet ist, auch als paralleles Glied desselben hingestellt, welches nur das Gegentheil von dem ersten Gliede des Parallelismus aussagen sollte. Aber schon dieser Umstand, daß ein solcher aus einander entgegengesetzten Gliedern bestehender Parallelismus in die Reihe der müßigen Redensarten gehört und ein bloßer Wortschwall ist, wenn, wie hier, das Gegentheil, was das zweite Glied aussagt, sich immer schon von selbst versteht: so haben auch die besten Handschriften die Lesart τί, und die alten Kirchenväter bestätigen dieselbe durch ihre Erklärung, sowie die ältesten kirchlichen Uebersetzungen dieselbe bezeugen. Außerdem giebt es noch eine Lesart καί, welche aber wenig Autorität hat und nur zur leichteren Erklärung hineincorrigirt ist.

Was aber die Erklärung des Wörtchens τί betrifft, so wird es theils als Ausrufungspartikel, wie ὡς, πόσον etc. genommen, theils als Fragewort, warum?

Aber keine von beiden Erklärungsarten kann den unparteiischen Leser befriedigen. Man sieht durchaus nicht ein, wie Christus hier so ausrufen kann; und man hält es für höchst unpassend, daß Christus so frage.

Es ist aber das τί einfach als unser deutsches etwas anzunehmen, und zu übersetzen: etwas eng ist der Eingang rc. in dem Sinne: gar eng ist der Eingang rc. Aliquam angusta est porta, könnte der Lateiner sagen nach Analogie der Redensart: aliquam multus, deren sich z. B. Cicero bedient, indem er sagt: vestrum aliquam multi, d. i. ziemlich, gar viele von euch.

In der Bedeutung: etwas, ziemlich, gar, kommt das Wort

τί z. B. in der Zusammensetzung mit οὐ und μή vor; οὔτι, μήτι heißt: gar nicht.

Kap. 7, 15 — 18.

προσέχετε ἀπὸ τῶν ψευδοπροφητῶν, haltet euch zusammen, nehmt euch zusammen, hütet euch vor den falschen Propheten. Der Sinn dieses Ausspruchs ist jedoch nicht der: fliehet oder meidet die falschen Propheten, sondern: nehmet euch zusammen, daß ihr keine falschen Propheten werdet.

προσέχειν, kann nie in dem Sinne von fliehen, vermeiden 2c. stehen. Es ist diese Redeweise eine mit der höchsten Milderung ausgesprochene Warnung.

Da Christus bei der ganzen Rede fortwährend seine Jünger im Auge hatte, und da diese dazu bestimmt waren, sein Werk zu vollenden: so konnte er unmöglich umhin, daß er nicht gerade hinsichtlich ihres Berufes sie noch am Schlusse seiner Rede gewarnt hätte. Er thut dies dadurch, daß er sich auf das Engste an den vorhergehenden Gedanken, V. 13, anschließt, und ausruft, gleichsam in den Gedanken der Jünger, V. 14: Sehr eng ist die Pforte, und zusammengedrückt der Weg, der zum Leben fortführt, und Wenige sind es, die ihn finden (u. V. 15). Ihr tretet in die Reihe der Propheten, welche die enge Pforte und den schmalen Weg verkündigen sollen; aber nehmet euch zusammen, daß ihr keine falschen Propheten werdet.

οἵτινες ἔρχονται πρὸς ὑμᾶς etc., dergleichen wohl zu euch kommen 2c. So wie Christus schon gleich Anfangs milde ermahnt, so führt er jetzt das Bild in derselben Milde fort, indem er nicht von den Jüngern spricht, als wären sie schon falsche Propheten, sondern indem er das Bild derselben von dem Betragen bekannter Personen entlehnt und die Jünger an die Stelle derer setzt, welche von denselben verführt werden sollen.

Statt also zu sagen: Werdet keine falschen Propheten, so daß ihr nicht zu den Leuten im Aeußern im Gewande des Schaafes gehet, um sie zu verführen, inwendig aber reißende Wölfe seyd, und nur auf Verderben und Vernichtung denket, spricht er, nehmet euch vor denselben in Acht, welche zu euch gehen 2c.

ἐν ἐνδύμασι προβάτων, in den Gewändern der Schaafe, d. h. äußerlich den Schaafen gleichend, Schaafscharakter, Milde, Sanftmuth und andere Tugenden anziehend.

ἔσωθεν, von Innen her, d. i. in ihrem Innern und aus ihrem Innern heraus sich äußernd.

λύκοι ἅρπαγες, reißende Wölfe. Dies ist hier eben so bildlich wie das vorhergehende προβάτων; sie bekleiden sich äußerlich mit Sanftmuth und Milde, inwendig aber sind sie Bosheit, Zorn, Haß, Habsucht, Neid und dergleichen.

In den folgenden Versen beschreibt Christus fortwährend diese falschen Propheten und stellt sie ihnen als Warnungsbild vor die Seele.

Die Früchte sind die Thätigkeiten, die Werke des Lebens. Alle einzelnen Thätigkeiten, Werke, Tugenden ꝛc. tragen den Charakter des Lebens an sich, aus welchem sie entsprungen sind. Sie sind eben so rein und heilig als das Leben selber ist und entsprechen in demselben Grade den Anforderungen Christi an eine wahre Gerechtigkeit, in welchem Grade das innere Leben selber diesen Anforderungen entspricht.

Gute Früchte sind nur diejenigen, welche aus einem geheiligten Leben hervorgehen, welche nicht bloß eine oder die andere der vorher aufgezählten Vorschriften durch eine besondere Ueberlegung des Menschen zu erfüllen scheinen, sondern welche ungezwungen und frei aus dem Inneren des Menschen entstehen. Sobald das Innere des Menschen geheiligt ist, bedarf es nicht eines langen Ueberlegens, was noch an irgend einer That zu verbessern, oder wie sie überhaupt einzurichten sey; sie wird von selbst gut und hat alle jene Vollkommenheiten an sich, welche Christus so eben in der Bergpredigt verlangt hat.

Kap. 7, 19 u. 20.

So wie jeder Baum, der zum Fruchttragen bestimmt ist, wenn er keine gute Frucht trägt, abgehauen und ins Feuer geworfen wird, so wird auch der, welcher zum Propheten bestimmt ist, und dem alle Gaben zur Erfüllung seines Berufes verliehen sind, wenn er keine guten Früchte trägt, nicht geschont. Er erhält nicht die Ehre und Herrlichkeit, welche ihm einst vorbehalten ist; er geht nicht ein in das Himmelreich; es wird ihm Alles genommen, was ihm übertragen wurde; er verliert alle die Gaben, die ihm zum Dienste Gottes gegeben wurden; er wird gleichsam abgehauen, wie ein Baumstamm und ins Feuer geworfen.

ἄραγε, also wenigstens, also ja. Diese Partikeln verstärken sich gegenseitig und wollen die Folgerung recht hervorgehoben wissen: Also ja erkennet und merket euch diese falschen Propheten aus ihren Früchten, nämlich damit ihr nicht zu solchen falschen Propheten werdet.

Dieselbe Ermahnung, welche Matthäus hier, V. 15 — 20, mittheilt, hat Lukas nur etwas zusammengezogen mitgetheilt, aber in demselben Zusammenhange, Luk. 6, 43 — 45.

Kap. 7, 21 — 23.

Es ist nicht genug, daß ihr das Amt, das ich euch übertragen habe, wirklich übernommen habt, daß ihr wirklich mir nachgefolgt seyd im äußeren Wandel und den Menschen ebenso Alles verkündigt habt, wie ihr es hier von mir hört; es gehört dazu vor Allem, daß ihr von Innen heraus die guten Werke thut, daß ihr innerlich immer reiner und heiliger euch zu werden bestrebt, und auf diese Weise wie ein von Natur guter, gesunder Baum, auch gute, gesunde Früchte tragt, welche keinen, auch nicht den geringsten Fehler an sich tragen. Wer nicht sich selber immer heiligt, den helfen alle seine hohen Gaben und all sein Wirken zur Ausbreitung des Reiches Gottes nichts, der wird ausgeschlossen aus dem Himmelreich.

Dies ist der Sinn der Schlußermahnung der ganzen Bergpredigt, welche in V. 21 — 23 enthalten ist. Lukas hat nur einen leisen Anklang an die Ermahnung in derselben Ordnung der Gedanken mitgetheilt. Luk. 6, 46.

Kap. 7, 24 — 27.

Wegen der so eben ausgesprochenen Folge des Nichtbeachtens der Vorschriften Jesu, oder des Unterlassens der eigenen Heiligung (vgl. V. 23), also wegen des Ausschlusses aus dem Himmelreiche und der Verdammung aller derer, welche nicht sich selber fortwährend heiligen, und auf der andern Seite wegen der Aufnahme in das Himmelreich und in die Herrlichkeit Gottes aller derer, welche sich auf die in dieser Rede angegebene Weise fortwährend heiligen; deßwegen ist Jeder, welcher diese Worte hört und sie befolgt, zu vergleichen mit einem klugen Manne, welcher sein Haus auf den Felsen gebaut hat. Und es fiel der Regen, und es kamen die

Ströme, und es wehten die Winde, und sie stürmten an jenes Haus, und es fiel nicht, denn es war auf den Felsen gebaut. Ebenso wird derjenige, welcher sich fortwährend heiligt, ewig bestehen, denn er hat einen festen, unerschütterlichen Grund. Derjenige aber, welcher diese Worte hört und nicht befolgt, wird einem thörichten Manne verglichen, welcher sein Haus auf den Sand aufgebaut hat. Und es fiel der Regen, und es kamen die Ströme, und es wehten die Stürme, und sie stürmten an jenes Haus, und es fiel, und es war sein Sturz groß. Alle Werke der Gerechtigkeit, alle Ausübung der Gebote, alle Arbeit zur Ausbreitung des Reiches Gottes hilft nichts, wenn nicht der Grund des Herzens gut und fest ist, wenn nicht der Mensch sich selber fortwährend heiligt. Alles, was er aufgebaut hat, Alles, was er sich erworben hat, ist auf Sand gebaut und stürzt zusammen.

Lukas hat denselben Schluß der Bergpredigt, Luk. 6, 47—49.

Kap. 7, 28 u. 29.

Am Schlusse des 7ten Kapitels schildert Matthäus noch kurz den Eindruck, welche diese merkwürdige Rede Christi auf seine Zuhörer gemacht habe und sagt: sie seyen alle tief erschüttert worden; denn er habe sie gelehrt, wie ein Machthaber und nicht wie die Schriftgelehrten. ὡς ἐξουσίαν ἔχων, wie Macht habend; d. h. es waren seine Belehrungen keine aus dem Gesetze und der heiligen Schrift abgeleitete Sätze, keine Erklärungen der heiligen Schrift und Demonstrationen aus derselben, wie es die Lehrvorträge der Schriftgelehrten waren, welche aber auch das Herz der Zuhörer kalt und unbewegt ließen; sondern es waren lebendige, selbstständige Belehrungen; es war selber eine Gesetzgebung; wie ein Machthaber, wie ein Regierender, wie ein König sprach Christus die Gesetze seines Reiches aus, welche ebenso, wie sie aus dem reichen, heiligen Innern seines Herzens kamen, auch wieder zu Herzen gingen und seine Zuhörer erschütterten.

Neunter Abschnitt.

Matth. VIII — IX.

Der neunte und letzte Abschnitt der ersten Abtheilung enthält die Begebenheiten, welche zum Theil noch an demselben Tage vorfielen, an welchem die Bergpredigt gehalten wurde, zum Theil aber in der zunächst folgenden Zeit nach der Bergpredigt, so daß sie sich eng an diese merkwürdige Begebenheit anschließen und den Schluß der ersten Abtheilung bilden. Matthäus hat bei der Erzählung dieser Begebenheiten streng die chronologische Aufeinanderfolge derselben beobachtet und er muß daher der Erzählung der beiden anderen Evangelisten zu Grunde gelegt werden. Markus, welcher die Bergpredigt ganz ausgelassen hatte, erzählt die Begebenheiten dieses Abschnittes beinahe in vollkommener Uebereinstimmung mit Matthäus, nur daß er die Heilung des Knaben des Hauptmanns zu Kapernaum (Matth. 8, 5 — 13), und die Unterredung mit dem Schriftgelehrten (Matth. 8, 18 — 22) ausläßt, und ferner die chronologische Aufeinanderfolge der einzelnen Begebenheiten nicht genau beobachtet, sondern sie theilweise verstellt. Außerdem hat er aber noch die Erzählung einer Begebenheit, Mark. 1, 21 — 28, welche augenscheinlich in diesen Abschnitt gehört und welche Matthäus ausgelassen hat. Es gehört also von Markus hierher: Mark. 1, 21 bis 2, 22, und sodann 4, 35 — 5, 43, wobei jedoch die einzelnen Unterabschnitte mannichfach verstellt werden müssen, wie wir an Ort und Stelle angeben werden.

Lukas erzählt von Kap. 4, 31 an bis 5, 39 ganz ebenso wie Markus in dem ersten hierher gehörigen Abschnitte, Mark. 1,

21 — 3, 22, erzählt, nur daß er eine Begebenheit, welche früher vorgefallen ist, mit darunter mischt; nämlich Luk. 5, 1 — 11; sodann schiebt er, Kap. 6, 1 — 7, 10, die Bergpredigt mit einer darauf folgenden Begebenheit ein, läßt jedoch, Kap. 6, 1 — 11, die Erzählung von zwei Begebenheiten vor der Bergpredigt vorhergehen, welche erst in späterer Zeit vorfielen. (Vgl. Matth. 12, 1 — 14). Sodann erzählt er wieder von Kap. 8, 22 an bis V. 56 ganz ebenso wie Markus in dem zweiten hierher gehörigen Abschnitte, Mark. 4, 35 bis 5, 43, und giebt noch, Kap. 9, 57 — 62, die Erzählung einer Begebenheit, welche Markus ausgelassen hat, welche aber zufolge Matth. 8, 18 — 22, in diesen Abschnitt gehört.

Es ist dieser neunte Abschnitt sehr reich an Begebenheiten, und muß zum Behufe der Erklärung in mehrere Unterabschnitte abgetheilt werden. Nach der chronologischen Ordnung des Matthäus läßt er sich am leichtesten in folgende elf Unterabschnitte abtheilen.

1) Matth. 8, 1 — 4, welchem entspricht Mark. 1, 39 — 45 und Lukas 5, 12 — 14.

2) Matth. 8, 5 — 13, was Markus ausgelassen hat, Lukas aber erzählt, 7, 1 — 10.

3) Matth. 8, 14 — 17, welchem entspricht Mark. 1, 21 — 39 und Luk. 4, 31 — 44.

4) Matth. 8, 18 — 22, was Markus ausgelassen hat, Lukas aber erzählt, 9, 57 — 62.

5) Matth. 8, 23 — 27. Diesem entspricht Mark. 4, 35 — 41 und Luk. 8, 22 — 25.

6) Matth. 8, 28 — 34, welchem entspricht Mark. 5, 1 — 20 und Luk. 8, 26 — 39.

7) Matth. 9, 1 — 8, welchem entspricht Mark. 2, 1 — 12 und Luk. 5, 15 — 26.

8) Matth. 9, 9 — 13, welchem entspricht Mark. 2, 13 — 17 und Luk. 5, 27 — 32.

9) Matth. 9, 14 — 17; ihm entspricht Mark. 2, 18 — 22 und Luk. 5, 33 — 39.

10) Matth. 9, 18 — 26; ihm entspricht Mark. 5, 21 — 43 und Lukas 8, 40 — 56.

11) Matth. 9, 27 — 38, welche Erzählung von Markus und Lukas ausgelassen ist.

Matth. 8, 1 — 4.

Ganz dieselbe Erzählung von der Heilung des Aussätzigen durch ein bloßes Wort steht Mark. 1, 40 — 45, und Luk. 5, 12 — 17. Matthäus giebt genau an, es sey diese Begebenheit vorgefallen, als Jesus von dem Berge herabgestiegen war mit seinen Jüngern. Viele Haufen von Menschen, welche Zeugen seiner Wunderthaten gewesen waren und seine Rede gehört hatten, folgten ihm bei dem Herabsteigen von dem Berge nach und begleiteten ihn nach der Stadt Kapernaum. Und hier auf dem Wege geschah es, daß ein Aussätziger ihm entgegen kam, welcher wahrscheinlich von seinen großen Wunderthaten gehört hatte, und von dem Verlangen nach Heilung erfüllt ihn aufsuchte. Markus erzählt ganz unbestimmt, ohne Angabe der Zeit und des Ortes und sagt bloß: Es kommt zu ihm ein Aussätziger. Lukas erzählt nicht bestimmter, indem er sagt: Und es geschah bei seinem Aufenthalt in einer der Städte &c. Gerade vorher erzählt er aber die Berufung der vier ersten Jünger, des Simon Petrus und Andreas, des Jakobus und Johannes am galiläischen Meere bei der Stadt Kapernaum. Man kann also sehr wohl die Angabe des Lukas in Uebereinstimmung mit der des Matthäus setzen.

Alle drei Evangelisten stimmen darin überein, daß der Aussätzige, als er Jesus getroffen hatte, vor ihm auf die Kniee niederfiel, wie zur Anbetung, (*προςεκύνει αὐτῷ*, sagt Matthäus, und Lukas bedient sich des Ausdrucks: *πέσων ἐπὶ πρόςωπον*. Markus hat bloß *γονυπετῶν αὐτόν*), und ihn um seine Heilung gebeten habe mit den Worten: „Herr! wenn du wolltest, kannst du mich reinigen!" Es ist dies die Sprache des kindlichsten Vertrauens auf die Macht Jesu; sie beruht auf der größten Hochachtung und der innigsten Zuneigung des Herzens. Es wird hier ein heißes Verlangen des Herzens ausgesprochen, aber es geschieht dies mit der größten Bescheidenheit und Demuth; es wird das Größte verlangt und wird doch wiederum gar nichts verlangt, sondern Alles dem Willen, dem weisen Ermessen des Herrn anheimgestellt.

ἐὰν θέλῃς, δύνασαι etc., wenn du wolltest, kannst du &c. Die

Construction des hypothetischen Satzes mit ἐάν und dem Conjunctiv drückt die Erwartung auf Gewährung der Bitte aus.

καθαρίσαι. Der Infinitiv des Aor. drückt das Momentane der Heilung aus. Der Aussätzige meint nicht, Jesus solle ein gewöhnliches Heilverfahren mit ihm anstellen, er solle ihn in die Kur nehmen, sondern er hat eine plötzliche Heilung im Sinne. Der Infinitiv des Präsens würde ein längeres Verfahren bei der Heilung ausdrücken.

παρακαλῶν αὐτόν, Mark. 1, 40, ihn herzurufend, um Hülfe anrufend. Es kann das Wort παρακαλεῖν im strengen und im milden Sinne gebraucht werden und kann deßhalb sowohl ein befehlendes als bittendes Zurufen bedeuten. Hier ist es im milderen Sinne gebraucht und der ganze Ausdruck παρακαλῶν αὐτόν, zeigt nur an, daß die folgenden Worte des Aussätzigen mit dem Tone der auffordernden, herzurufenden Bitte gesprochen wurden. Lukas sagt geradezu: er bat ihn: ἐδεήθη αὐτοῦ; Luk. 5, 12. Vgl. dieselbe Bedeutung des Wortes παρακαλεῖν, Matth. 8, 5; Luk. 7, 4 ꝛc.

Was nun die Heilung selber betrifft: so stimmen alle drei Evangelisten darin überein, daß Jesus seine Hand ausgestreckt und ihn berührt habe mit den Worten: „Ich will; sey gereinigt!" Um sich die Handlungsweise richtig vorzustellen, muß man bedenken, daß der Aussätzige sich nicht zu nahe an andere Personen nähern durfte, sondern immer in einiger Entfernung bleiben mußte, und daß er noch fortwährend auf den Knieen lag in der Stellung des Bittenden und in Erwartung, was Jesus thun würde. Um ihn berühren zu können, mußte sich Jesus ihm nähern, und weil er im Sinne hatte, ihn zu berühren, so nahte er sich ihm mit vorgestrecktem Arme. Die Berührung selber war wahrscheinlich nur eine momentane (ἥψατο, Aor.) und geschah nur mit den Fingern, nicht einmal durch das Auflegen der Hand, welches gewiß von den Evangelisten anders ausgedrückt worden wäre, etwa durch ἐπιτίθημι, cf. 1 Tim. 5, 22; Matth. 19, 13 ꝛc. Mit der Berührung selber sprach Jesus die Worte aus: „Ich will, sey gereinigt!" und gleichzeitig erfolgte schnell (εὐθέως) die Reinigung, und es wurde auf diese Weise auf der einen Seite das so schön ausgesprochene Verlangen des Aussätzigen vollkommen gewährt und auf der andern Seite seine hohe Achtung vor dem Herrn auf das Schönste gerechtfertigt, so daß diese ganze Begebenheit auch uns zur Beleh-

rung und zum Troste dienen kann, indem sie uns zeigt, wie wir in ähnlichen Verhältnissen, z. B. im Bewußtseyn der inneren Unreinheit des Herzens, uns zu Jesus hinwenden sollen, und wie er vermag, durch seinen bloßen Willen uns zu helfen.

Nachdem Jesus diesen Aussätzigen geheilt hatte, trug er ihm noch auf, Niemanden etwas zu sagen, sondern sich dem Priester zu zeigen und die durch das Gesetz vorgeschriebene Gabe zu bringen. Alle drei Evangelisten erzählen diesen Auftrag, welcher aber beim ersten Anblick etwas sehr Auffallendes hat. Man weiß nicht, warum Jesus die Bekanntmachung dieses Wunders verbot und besonders unerklärlich bleibt es, wenn man die Darstellungsweise des Markus oberflächlich betrachtet: καὶ ἐμβριμησάμενος αὐτῷ, εὐθέως ἐξέβαλεν αὐτὸν καὶ λέγει αὐτῷ, ὅρα, μηδενὶ μηδὲν εἴπῃς etc. Mark. 1, 44. Betrachtet man aber gerade diese Darstellungsweise des Markus genauer, so giebt sie den Aufschluß über dieses Verbot Christi und dient zur Erklärung der Erzählungsweise der beiden andern Evangelisten.

Das Zeitwort ἐμβριμάομαι bedeutet hier nicht: zornig über einen seyn und schelten, was sich hier wohl von selbst versteht, sondern nur: ernst gebieten (cf. Matth. 9, 30), oder mit ernsten Worten zu einem sprechen. Ebenso bedeutet hier das Wort ἐκβάλλειν nicht: zum Hause hinaus werfen, denn er befand sich wahrscheinlich gar nicht in einem Hause, sondern nur: forttreiben, und auch dies nur im mildesten Sinne, antreiben fortzugehen, sich schnell auf den Weg zu machen. Dieses Antreiben, sich schnell auf den Weg zu machen, ist nun aber auf die Erfüllung des folgenden Gebotes Christi zu beziehen, nämlich, zu dem Priester zu gehen, sich rein erklären zu lassen und die Opfergabe für die Reinerklärung darzubringen. Warum aber dieses schnell geschehen sollte, erhellt aus dem Beisatz: εἰς μαρτύριον αὐτοῖς, welchen alle drei Evangelisten in Uebereinstimmung haben.

Der Sinn dieser Worte ist sehr prägnant. Einmal bedeuten sie: die Priester sollen dich rein erklären, ohne daß sie etwas davon wissen, wie du rein geworden bist; und du sollst ihnen das gesetzliche Opfer darbringen, damit dies, wenn sie es angenommen haben, ein Zeugniß für sie selbst ist, so daß sie die an dir geschehene Wunderthat nothwendig glauben müssen, wenn sie nachher hören, wie du rein wurdest. Sodann ist es auch in Beziehung auf ihre

Verfolgung gesprochen, welche schon damals zu entstehen anfing, und bedeutet alsdann: um ihnen dadurch zu bezeugen, daß sie unrechtmäßig verfolgen.

Verbindet man nun diese Erklärung der Worte: εἰς μαρτύριον αὐτοῖς, mit dem Vorhergehenden: εὐθέως ἐξέβαλεν αὐτόν, so erhellt, daß Jesus den Geheilten deßhalb angetrieben habe, so schnell als möglich zu dem Priester zu gehen zu dem angegebenen Zweck, damit sich nicht das Gerücht von dieser so eben geschehenen Wunderthat vorher bis zu den Ohren des Priesters erstrecken möchte, und damit dieser alsdann nicht in der Bosheit seines Herzens durch Nichtannahme der Opfergabe die Wunderthat selber leugnen und ihn vielleicht für noch gar nicht gereinigt erklären könnte. Hieraus erklärt sich nun zugleich auch das ernste Verbot Christi: Niemanden etwas zu sagen. Es geschah dies gerade zu demselben Zwecke und beabsichtigte mehr das Wohl des Geheilten, als das eigene Wohl. Wenn auch mehrere Menschen die Wunderthat gesehen hatten, so war es doch nicht wahrscheinlich, daß diese jetzt gleich zu dem Priester hinliefen und ihm die Geschichte erzählten; wohl aber konnte der Geheilte selber unvorsichtig genug seyn und sowohl seinen Bekannten, als auch dem Priester selber die Sache erzählen, ehe er noch rein erklärt war. Damit nun der Geheilte vorsichtig verfahren möchte, gebot ihm Christus, überhaupt Niemanden etwas zu sagen.

Wir glauben hiermit den Sinn der vorliegenden Worte Christi auf das Einfachste und Natürlichste erklärt zu haben. Daß diese Erklärung die richtige sey, kann noch ferner aus dem ersehen werden, was Markus allein noch weiter erzählt. Markus sagt nämlich, Kap. 1, 45, daß im Gegentheil (δὲ) der Geheilte, als er von Jesu fortgegangen war (ἐξελθών), also auf dem Hingange zu dem Priester, angefangen habe, viel zu erzählen und das Gerücht zu verbreiten. Das dankbare Herz ließ also den Geheilten die so eben empfangene Wohlthat nicht verschweigen, trotz des warnenden Gebotes, nichts davon zu erzählen.

ἤρξατο κηρύσσειν πολλὰ καὶ διαφημίζειν τὸν λόγον, er fing an viel zu erzählen und das Gerücht zu verbreiten. Das Anfangen ist gesprochen in Bezug auf das Fortsetzen. Der Geheilte fing gleich bei seinem Abgang von Jesu an und setzte sein Erzählen auf seinem Wege immer fort. πολλὰ κηρύσσειν, viel zu erzählen; d. h.

er machte viele Worte und viel Rühmens bei seinem Erzählen. διαφημίζειν τὸν λόγον, das Gerücht zu verbreiten, dies geschah eben durch das viele Erzählen.

Als Folge der Ausbreitung des Gerüchtes von der wunderbaren Heilung des Aussatzes wird von Markus angegeben, daß Jesus nicht mehr vermochte, offen in die Stadt Kapernaum zu gehen, sondern außerhalb an einsamen, menschenleeren Orten sich aufhielt, und daß dorthin Viele zu ihm gekommen seyen. Es ist dieser Zustand sogleich unmittelbar auf jene Wunderthat gefolgt, denn wir finden, daß Christus schon am frühen Morgen des anderen Tages sich aus der Stadt an einen einsamen, menschenleeren Ort begab und daß viele Menschen sich dorthin zu ihm begaben und ihn baten, sie doch nicht zu verlassen, cf. Mark. 1, 35 — 39 und Luk. 4, 42 — 44, und es sind die Worte des Markus als ein vorgreifender summarischer Bericht von der zunächst folgenden Zeit anzusehen. Durch diesen summarischen Bericht erhalten wir Aufschluß über die Art und Weise, wie Jesus in der folgenden Zeit in jener Gegend von Kapernaum lebte und wirkte. Es kam bald dahin, daß er nicht mehr frei und öffentlich wirken konnte, sondern sich von der Gesellschaft der Menschen zurückziehen und in der Einsamkeit leben mußte und sich, um nicht zu früh seinem Wirkungskreise entzogen zu werden, nur zuweilen auf besondere Veranlassung in die Stadt begeben konnte. Aus diesem Umstande erklärt sich ferner seine nachherige Entfernung von Kapernaum nach Nain, sowie seine gerade damals ausgesprochenen Weissagungen über Kapernaum nebst anderen Städten in der Umgegend, Chorazin und Bethsaida, (cf. Matth. 11, 20 — 24).

Markus schreibt diesen Zustand der bald darauf folgenden Zeit besonders der Ausbreitung des Gerüchtes von der wunderbaren Heilung des Aussätzigen zu, und es ist allerdings sehr wahrscheinlich, daß gerade diese Heilung sehr dazu beitrug und wohl mehr als alle übrige Wunderthaten, obgleich auch diese nicht ohne Einfluß darauf waren. Denn gerade diese Krankheit des Aussatzes stand unter besonderer Aufsicht der Priester und die Heilung derselben berührte also sehr stark eine Klasse von Menschen, welche der ganzen Art und Weise des Auftretens Jesu sehr feindlich entgegenstanden und demselben auf alle nur mögliche Weise entgegen zu wirken sich bemühten.

Matth. 8, 5 — 13.

Dieselbe Begebenheit, und zwar als ebenfalls gerade nach der Bergpredigt geschehen, erzählt Lukas, Kap. 7, 1 — 10. Lukas beschreibt den Vorfall etwas genauer, Matthäus giebt nur mehr dem Sinne nach die geschichtliche Begebenheit, während Lukas das historisch Geschehene wirklich referirt. Daher läßt Matthäus den Hauptmann selbst kommen und selbst zu Jesus sprechen, während Lukas erzählt, wie er zuerst die Aeltesten der Juden zu Christus geschickt habe, um ihn zu bitten, daß er seinen Knecht heile, und wie er darauf, als Jesus wirklich kam und schon in der Nähe des Hauses war, seine Freunde ihm entgegenschickte und ihm sagen ließ, was Matthäus ihm selbst in den Mund legt. Dieser Unterschied in der Erzählungsweise hebt aber die Uebereinstimmung beider Erzählungen nicht auf.

παρακαλῶν, herzu- herbeirufend, um Hülfe rufend, cf. Matth. 1, 40 und die dortige Anmerkung.

ὁ παῖς μου, mein Knabe. Dies ist jedoch nicht so viel, als *υἱός*, sondern Jeder, der zur familia gehört, jeder famulus konnte so genannt werden. Lukas hat *δοῦλος*.

βέβληται — — παραλυτικός, er ist geworfen, getroffen oder geschlagen worden als ein Lahmer, d. h. es hat ihn der Schlag gerührt und er ist lahm.

δεινῶς βασανιζόμενος, furchtbar gequält.

Lukas giebt die Art der Krankheit nicht an, sondern sagt nur, daß er sich schlecht befand und dem Tode nahe war, was gewiß bei der von Matthäus angegebenen Krankheit der Fall seyn konnte.

V. 7. Die Antwort Christi muß man nach Lukas, als den Aeltesten der Juden gegeben ansehen; diese Aeltesten aber berichteten dem Hauptmann, daß Jesus kommen und heilen wollte, wie der Hauptmann es gewünscht hatte. Darauf schickt erst der Hauptmann seine Freunde und läßt Jesu sagen, was V. 8 u. 9 erzählt wird.

In diesen Worten des Hauptmanns malt sich das schönste Gemüth, eine Demuth, wie sie nicht leicht gefunden wird. Aber vor Allem schön ist die Art und Weise, wie er Christus über Alles erhebt, nachdem er selbst sich so sehr vor ihm erniedrigt hatte. Er schreibt ihm die vollkommenste Allmacht zu; er sagt, es bedürfe ja nur eines Wortes von ihm und sein Knecht würde wieder gesund; und er beweist ihm den Grund seiner Zuversicht und seines Ver-

trauens auf ihn auf die naivste Weise. Man könnte die ganze Begebenheit als eine Verklärung Christi durch die reinste Kindlichkeit und Demuth ansehen.

ἀλλὰ μόνον εἰπὲ λόγῳ, sondern sprich nur mit einem Worte, nämlich: daß er geheilt seyn soll. Der Hauptmann hatte wahrscheinlich solche Wunderthaten Christi gehört, wo Christus nur durch ein Wort geheilt hatte, vielleicht die eben erst vorgefallene Heilung des Aussätzigen.

V. 11 u. 12. Diese Worte Christi in V. 11 u. 12 fehlen bei Lukas; indessen passen sie hier vollkommen in den Zusammenhang, und es ist kein Grund vorhanden, sie für zugesetzt anzusehen. Lukas hat dieselbe Idee etwas verändert bei einer andern Begebenheit, Luk. 13, 28 u. 29. Die ganze Rede Christi in diesen beiden Versen ist höchst bildlich. Das Himmelreich wird als eine Versammlung zum gemeinsamen Mahle dargestellt. Daher der Ausdruck: *ἀνακλιθήσονται*, sie werden niederliegen, nämlich zu Tische, d. h. sie werden mit Abraham rc. versammelt seyn.

Die *υἱοὶ τῆς βασιλείας* sind die Juden, welchen die Verheißung gegeben ist, daß sie mit Abraham erben sollen.

τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον, die Finsterniß, die außerhalb ist, nämlich außerhalb dieses festlichen Gastmahles. Jesus bleibt mit seinen Ausdrücken fortwährend in demselben Bilde und bedient sich auch bei anderen Gelegenheiten zur Darstellung des Reiches Gottes und seiner Verhältnisse desselben Bildes, sowie derselben Ausdrücke, cf. Matth. 22, 1 — 14.

Die Darstellung dieser Begebenheit durch Lukas stimmt mit Berücksichtigung der vorangehenden Bemerkung mit Matthäus vollkommen überein und bietet auch in sprachlicher Hinsicht wenig Schwierigkeiten dar.

εἰς τὰς ἀκοὰς τοῦ λαοῦ, Luk. 7, 1, zu dem Hören, oder zu den Ohren des Volkes. Es beziehen sich diese Worte nicht auf das vorhergehende Zeitwort, *ἐπλήρωσε*, sondern ausschließlich auf die Worte: *πάντα τὰ ῥήματα αὐτοῦ*, und geben den Zweck an, wozu diese Worte gesprochen wurden. Jesus hielt diese Rede gerade zu dem Zwecke, daß sie das Volk hören sollte; es waren also die Worte, welche er sprach, Worte zum Hören des Volkes, *εἰς τὰς ἀκοὰς τοῦ λαοῦ*, oder *εἰς τὸ ἀκούειν*.

παρεκάλουν αὐτὸν σπουδαίως, V. 4, sie redeten ihn mit Eifer, mit Ernst um Hülfe an.

ᾧ παρέξῃ τοῦτο = ὅτι αὐτῷ παρέξῃ τοῦτο, daß du ihm dieses gewährst, nämlich diese Bitte, seinen Diener zu heilen.

λέγων αὐτῷ, V. 6, sagend ihm, nämlich durch die gesendeten Freunde, oder: sagen lassend ihm.

μὴ σκύλλου, laß dich nicht hin- und herziehen, d. h. laß dich nicht nöthigen, hin und her zu laufen, nämlich durch meine Bitten, also: folge nicht meinen Bitten, welche dich hierher zu kommen bewegen sollten. Der Grund, warum Jesus nicht diesen Bitten folgen soll, ist in dem Folgenden angegeben: οὐ γάρ εἰμι ἱκανός, ἵνα ὑπὸ τὴν στέγην μου εἰςέλθῃς etc.

Matth. 8, 14 — 17.

Diese Begebenheit, die Heilung der Schwiegermutter des Petrus, wird von allen drei Evangelisten in derselben Zeitfolge erzählt, wenn man die in der Einleitung vorgetragenen Bemerkungen über die Abweichungen in der chronologischen Anordnung des Markus und Lukas berücksichtigt. Vgl. Mark. 1, 29 — 39 und Luk. 4, 38 — 44. Bei Matthäus hängt die vorliegende Erzählung genau mit dem Vorhergehenden zusammen und bildet mit demselben eine fortlaufende Beschreibung der Begebenheiten eines und desselben Tages. Alles, was bei Matthäus von Kap. 5, 1 an bis 8, 13 erzählt wird, die Bergpredigt, die Heilung des Aussätzigen nach dem Herabsteigen von dem Berge, sowie die Heilung des kranken römischen Knechtes bei dem Eintritt in Kapernaum, dies Alles kann am Vormittage geschehen seyn; am Nachmittage desselben Tages heilt sodann Jesus die Schwiegermutter des Petrus und am Abende, als die Sonne unterging, d. i. vor 6 Uhr nach unserer Zeitrechnung (cf. Mark. 1, 32 und Luk. 4, 40) brachten sie sodann zu ihm allerlei Kranke (cf. Matth. 8, 16).

Außer diesen genauen Zeitangaben erhalten wir durch Markus und Lukas noch andere. Markus und mit ihm Lukas erzählt nämlich, daß diese Heilung der Schwiegermutter des Petrus vorgefallen sey, als Jesus aus der Synagoge herausgegangen und in das Haus des Petrus eingetreten war. Im Vorhergehenden aber (Mark. 1, 21 — 28; Luk. 4, 31 — 37) erzählen beide in vollkommner Uebereinstimmung, daß Jesus, als er in die Stadt

Kapernaum eingetreten war, sogleich in die Synagoge gegangen sey am Sabbate, und daselbst gelehrt habe; und beide erzählen nun ferner eine und dieselbe Begebenheit, welche sich hier in der Synagoge ereignete. Es haben diese so genauen Angaben des Markus und Lukas gar nichts Widersprechendes mit den Angaben des Matthäus, vielmehr lassen sie sich auf das Schönste in Uebereinstimmung mit denselben setzen und berichtigen alsdann eben so wohl die Erzählung des Matthäus, wie sie wiederum durch dieselbe berichtigt werden. Um diese Uebereinstimmung hervorzubringen, braucht man bloß anzunehmen, daß die Bergpredigt selber an einem Sabbate gehalten worden sey. Diese Annahme hat aber so wenig Unwahrscheinliches, daß sie gerade im Gegentheil die ganze Begebenheit erst recht wahrscheinlich macht, indem man alsdann sehr gut einsieht, wie so viele Menschen an diesem Tage unbeschäftigt seyn und sich außerhalb der Stadt im Freien aufhalten konnten; und indem man ferner gerade in dieser Zeitangabe den Grund finden kann, warum Jesus am Abende des vorhergehenden Tages, oder am Anfange des Sabbates hinaus ins Freie in die Einsamkeit ging, um zu beten, wie Lukas und Markus berichten.

Nimmt man also nun an, daß die Bergpredigt selber am Sabbate gehalten worden sey: so ging Jesus, nachdem er auf dem Heimwege den Aussätzigen und bei seinem Eintritt in Kapernaum den römischen Knecht geheilt hatte, sogleich in die Synagoge und lehrte daselbst und heilte daselbst den mit einem unreinen Geiste Behafteten; darauf aber, nachdem die Synagoge geschlossen war, ging er mit 4 seiner Jünger, mit den zuerst erwählten, mit Petrus und Andreas, mit Jakobus und Johannes in das Haus des Petrus, wo dessen Schwiegermutter krank lag und heilte dieselbe von ihrem Fieber.

Um die chronologische Aufeinanderfolge zu beobachten, haben wir deßhalb zu diesem vorliegenden Abschnitte noch Mark. 1, 21—28 und Luk. 4, 31—37 hinzuzuziehen und diese Begebenheiten zuerst zu betrachten.

Mrk. 1, 21—28 Luk. 4, 31—37

καὶ ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ, Mark. 1, 22; Luk. 4, 32, und sie wurden erschüttert bei seiner Lehre, d. h. während dem er so lehrte, wurden sie erschüttert in dem Innersten ihres Herzens.

ὡς ἐξουσίαν ἔχων, Mark. 1, 22, wie Macht habend, nämlich

Mrk. 1, 21—28 Luk. 4, 31—37

mit seinen Worten über die Herzen der Menschen, oder mit andern Worten, wie etwas vermögend über die Gemüther. Lukas sagt: *ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ ἦν ὁ λόγος αὐτοῦ*, weil seine Rede mit Macht war, nämlich eingreifend in die Gemüther der Menschen.

ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ, Mark. 1, 23, ein Mensch mit einem unreinen Geiste, dessen Geist also selber unrein war und zwar durch die Durchdringung von einem unreinen Dämon, wie man aus den Worten des Lukas, Kap. 4, 33, *ἄνθρωπος ἔχων πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου*, abnehmen kann. Durch die Rede Christi, welche alle Gemüther der Zuhörer heftig ergriff und erschütterte, weil er gegen die Sünde und gegen das Reich des Bösen sprach, wurde das Mitglied des Reiches des Bösen, wurde jener unreine Dämon gleichsam in seiner Wohnung angegriffen und mußte seiner Natur nach dagegen reagiren. Die Art und Weise seiner Reaction ist in dem Folgenden beschrieben. Der besessene Mensch wurde so heftig erregt, daß er nicht mehr ferner still zuhören konnte, sondern Jesum in der Rede unterbrach und ihm mit lauter Stimme zurief: Halt ein! was ist uns und dir! Jesu von Nazaret! kamst du, uns zu vernichten? Ich kenne dich, wer du bist, der Heilige Gottes!

Beide Evangelisten, Markus und Lukas, stimmen in der Anführung dieser Worte des Besessenen wörtlich mit einander überein. Das Wort: *ἔα*, ist als Imperativ des Zeitworts *ἐάω* anzusehen und hat die Bedeutung: laß ab! laß los! laß es seyn! nämlich mit deinem Kämpfen gegen uns.

τί ἡμῖν καὶ σοί, was ist uns und dir? Gewöhnlich werden diese Worte so erklärt, daß sie bedeuten: was haben wir mit dir zu schaffen? Wenn auch diese Erklärung keineswegs unrichtig ist, so läßt sie doch immer noch in einem verschiedenen Sinne sich nehmen, und gerade hierin wird gewöhnlich gefehlt. Man giebt nämlich dieser Redensart meistentheils den Sinn: was gehen wir dich an und was gehst du uns an? Allein dieser Sinn paßt durchaus nicht in den Zusammenhang. Die ganze Rede des Besessenen wird dadurch nur zu einem albernen Geschwätz, wogegen Jesus seiner Geringfügigkeit wegen gar nichts haben konnte und gewiß nicht mit Unwillen dem Redenden zu gebieten brauchte: „Verstumme,“ *φιμώθητι!* Es muß nothwendig die ganze Rede des Besessenen viel mehr Gewicht haben, und es ist deßhalb wohl der vorliegende Satz so auszulegen, daß er bedeutet: Was haben wir und du mit

Mrk. 1, 21—28 Luk. 4, 31—37 einander zu kämpfen? in dem Sinne nämlich: Sind wir denn Feinde zusammen, haben wir denn Ursache, uns mit einander zu bekämpfen? wie kommst du dazu, uns zu widerstreiten? Der unreine Geist, aus dessen Antrieb der Besessene so sprach, will Jesu zu schaden und der Einwirkung seiner Rede auf die Gemüther der Menschen entgegen zu wirken suchen, und er sucht dies dadurch zu thun, daß er sich das Ansehen giebt, als seyen er und seines Gleichen nur gute Geister und mit Jesu bekannt und dasselbe Streben, wie dieser habend. Alle seine Worte sind im eigentlichsten Sinne Arglist zu nennen. Hieraus erklärt es sich, wie Jesus mit Unwillen zu ihm sprechen konnte: Verstumme! wodurch er ihn offenbar davon abhielt, seine Lüge und Lästerung weiter fortzusetzen.

Dieser Erklärung entsprechen nun auch die folgende Worte: *ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς;* und *οἶδά σε, τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ.* Der erstere Satz ist nun nicht in der erzählenden Redeweise zu nehmen: „du kamst, uns zu vernichten," wodurch er ganz bedeutungslos wird; sondern vielmehr ist er als Frage anzusehen: „kamst du, uns zu vernichten?" in dem Sinne: wir sind ja deinesgleichen; wie kannst du gekommen seyn, uns zu vernichten. Daß sie aber einander gleich seyen, sucht der Dämon durch die folgenden Sätze zu zeigen, worin er seine genaue Kenntniß Jesu beweist, indem er sagt: ich weiß ja, wer du bist, du bist der Heilige Gottes. Mit dem Namen: der Heilige Gottes, wird Jesus als der verheißene Messias bezeichnet. Daniel nennt ihn den Allerheiligsten, Dan. 9, 24, und ähnlich die anderen Propheten.

Zu beachten ist noch der Pluralis *ἡμῖν* und *ἡμᾶς*. Der Besessene spricht aus dem inneren Antrieb des unreinen Geistes, und man kann deßhalb seine Worte als Worte des ihn besitzenden Geistes ansehen. Dieser unreine Geist spricht aber hier gleichsam im Namen seines ganzen Reiches und bittet für alle Mitglieder desselben.

καὶ ἐπετίμησεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς λέγων· φιμώθητι καὶ ἔξελθε ἐξ αὐτοῦ, und es macht ihm Jesus Vorwürfe mit den Worten: Verstumme! und gehe fort aus ihm! — Das Zeitwort *ἐπιτιμάω* mit dem Dativ heißt: einem Vorwürfe machen, einen tadeln. Der Vorwurf selber oder der Tadel ist in den folgenden Worten *φιμώθητι καὶ ἔξελθε ἐξ αὐτοῦ* enthalten. Es wird deßhalb mit dem Ausdrucke *ἐπετίμησεν αὐτῷ — λέγων* nur bezeichnet, daß Jesus seine Worte mit dem Tone des Vorwurfs oder Tadels gesprochen habe.

καὶ σπαράξαν αὐτὸν τὸ πνεῦμα καὶ κράξαν φωνῇ μεγάλῃ ἐξῆλθεν ἐξ αὐτοῦ, Mark. 1, 26, und nachdem der Geist ihn verzerrt und mit lauter Stimme geschrieen hatte, ging er fort aus ihm.

Mrk. 1, 21—28 Luk. 4, 31—37

Dieses Verzerren bestand in convulsivischen Bewegungen und Zusammenziehungen der Gliedmaßen, wie es noch von anderen Besessenen im N. T. erzählt wird und wie wir es noch jetzt an den Epileptischen sehen können, welche ebenfalls oft laute Töne und Geschrei von sich geben. Lukas sagt, Kap. 4, 35, daß der Geist fortgegangen sey, nachdem er den Menschen mitten in der Versammlung niedergeworfen habe, was eben durch das Verzerren der Gliedmaßen geschah. Er fügt jedoch noch hinzu, daß dieses Niederfallen geschehen sey, ohne ihm etwas zu schaden, μηδὲν βλάψαν αὐτόν, so nämlich, daß er dabei keinen Schaden nahm, sich nicht beschädigte.

εἰς μέσον, in die Mitte hinein, nämlich in die Mitte der Versammlung hinein, oder mitten in der Versammlung.

ὥστε συζητεῖν πρὸς αὐτοὺς λέγοντας, Mark. 1, 27, so daß sie zusammen sich befragten mit den Worten ꝛc. Dieses sich Befragen der versammelten Leute wird hier als eine Folge ihres Erstaunens und ihrer Verwunderung dargestellt. Ihr Erstaunen über diese Begebenheit war von der Art, daß sie nicht mehr stille schweigen und zuhören konnten, sondern sich unter einander alle zusammen fragten.

ὅτι κατ᾽ ἐξουσίαν καὶ τοῖς πνεύμασι τοῖς ἀκαθάρτοις ἐπιτάσσει, Mark. 1, 27, zufolge einer Macht befiehlt er auch selbst den unreinen Geistern; d. h. er muß eine Macht besitzen und zufolge dieser befiehlt er ꝛc. Lukas sagt, Kap. 4, 36, ἐν ἐξουσίᾳ καὶ δυνάμει, mit Macht und Gewalt. Die Partikel ὅτι ist hier bloß hingestellt zur Bezeichnung der wörtlichen Anführung der gesprochenen Worte.

Nach dieser Begebenheit in der Synagoge zu Kapernaum ging Jesus sogleich (εὐθέως Mark. 1, 29) in das Haus der beiden Brüder, Simon Petrus und Andreas, begleitet von diesen sowohl, als von den beiden andern Brüdern, Jakobus und Johannes. Es mag wohl jetzt die Zeit zum Essen gewesen seyn und es ist wahrscheinlich, daß Jesus gerade deßhalb, um mit diesen Leuten zusammen zu speisen, sich mit ihnen in das genannte Haus begab. Es wird diese Vermuthung besonders durch den Ausdruck bestärkt, dessen sich alle drei Evangelisten bedienen, nachdem sie die Heilung der Schwiegermutter des Petrus erzählt haben: καὶ διηκόνει αὐτοῖς, und sie diente ihnen. Dieses Dienen findet nämlich gerade bei

solchen gemeinsamen Mahlen statt und wird noch an anderen Orten bei solchen Gelegenheiten gebraucht.

Als Jesus in das Haus kam, lag die Schwiegermutter des Petrus zu Bette und hatte ein hitziges Fieber κατέκειτο πυρέσσουσα, Mark. 1, 30. Lukas sagt noch ausdrücklich, daß das Fieber sehr stark war (ἦν συνεχομένη πυρετῷ μεγάλῳ, Luk. 5, 38). Man sagte es dem Herrn gleich bei seinem Eintritt in das Haus und bat ihn in Bezug auf sie (καὶ ἠρώτησαν αὐτὸν περὶ αὐτῆς, Luk. 4, 38.) Jesus folgte sogleich dieser Bitte, ging zu ihr und sah sie auf das Lager niedergeworfen und Fieberhitze habend. (εἶδε — — βεβλημένην καὶ πυρέσσουσαν, Matth. 8, 14.) Er trat näher, stellte sich an das Lager, neigte sich über sie und wehrte dem Fieber mit Worten (ἐπετίμησε τῷ πυρετῷ, Luk. 4, 39), indem er sie zugleich bei der Hand faßte und in die Höhe hob; und es verließ sie das Fieber auf der Stelle, sodaß sie sogleich den verschiedenen Gästen dienen konnte. — Dies ist die natürlichste Zusammenstellung der verschiedenen Ausdrücke, welcher sich die drei Evangelisten bei dieser Erzählung bedienen.

Nach dem Mittagsessen, nachdem es Abend geworden war, brachte man ihm noch viele Dämonische und allerlei andere Kranke und die ganze Stadt versammelte sich vor der Thür des Hauses. Und er heilte alle diese Kranken und trieb viele Dämonen aus dadurch, daß er einem Jeden dieser Kranken die Hände auflegte. (Luk. 4, 40.) Es gingen aber auch viele Dämonen von diesen Leuten aus, welche ähnlich, wie Jener am Vormittage in der Synagoge, ausriefen: Du bist der Christus, der Sohn Gottes! Und er ließ sie ebenso wie vorher, nicht weiter reden, sondern verbot ihnen mit dem Tone des Vorwurfs, zu bekennen, daß sie wüßten, er sey der Christus.

Christus kann den Geistern nur insofern verboten haben, zu sagen, daß sie ihn kennten als den Christus, als sie dieses benutzten, um ihm und der Wirkung seiner Predigt auf die Gemüther der Menschen entgegen zu arbeiten. Inwiefern sie dies dadurch konnten, ist aus der vorliegenden kurzen Angabe nicht zu erkennen, wohl aber dann, wenn man dieselbe in Verbindung setzt mit der Rede des Besessenen, welche wir kurz vorher erklärt haben. Man vergleiche deßhalb die vorhergehende Erklärung der Erzählung Mark. 1, 21 — 28 und Luk. 4, 31 — 37.

Nachdem Matthäus die bisher erklärten Begebenheiten dieses Tages kurz erzählt hat: so drängt sich ihm die Uebereinstimmung der hier erzählten Geschichte mit den Weissagungen der Propheten auf; er glaubt den Leser seines Evangeliums ebenfalls auf diese Uebereinstimmung aufmerksam machen zu müssen und setzt daher am Schlusse seiner Erzählung von den Begebenheiten dieses Tages hinzu: dies ist geschehen, damit erfüllt würde, was durch den Propheten Jesajas gesprochen wurde: er selber nahm unsere Schwachheiten, und unsere Krankheiten trug er weg.

Die Stelle ist aus Jesajas 53, 4. Matthäus hat sie dem Sinne nach ganz richtig aufgefaßt und übersetzt. Das erste Glied des Parallelismus heißt bei Jesajas ganz wörtlich: Führwahr er nahm unsere Schuld, d. h. er lud sie auf sich und nahm sie dadurch von uns weg. Denn נָשָׂא heißt: erheben, aufheben und dadurch wegnehmen; und חֳלִי ist ein allgemeiner Begriff und heißt sowohl die Krankheit, als auch die Sünde. Das zweite Glied heißt bei Jesajas: Und unsere Schmerzen (oder Krankheiten) er nahm sie weg. Das Wort βαστάζειν, sowie das hebräische und chaldäische סָבַל heißt zwar: tragen, aber auch: aufheben, wegtragen.

Alle die Begebenheiten jenes merkwürdigen Tages, an welchem Jesus die Bergpredigt hielt, und welche wir im vorhergehenden Theile dieses Abschnittes zusammengestellt und erklärt haben, hatten in Kapernaum das größte Aufsehen erregt und hier und da unter der Partei der Priester und Schriftgelehrten gewiß schon den Geist der Verfolgung erweckt, wie dies Markus bei der Erzählung von der Heilung des Aussätzigen am Schlusse ausdrücklich andeutet. Theils des größeren Aufsehens und der daraus entstehenden Unruhe und tumultuarischen Bewegung, theils aber auch der schon anfangenden Verfolgung wegen, begab sich Jesus am Morgen des folgenden Tages, als es noch ziemlich Nacht war (cf. Mark. 1, 35), außerhalb der Stadt in einen einsamen und menschenleeren Ort und betete daselbst. Aber auch hier konnte er nicht lange allein bleiben. Man fragte überall nach ihm nach in der Stadt und suchte ihn. Simon Petrus und mit ihm noch andere Leute gingen deßhalb zu ihm hinaus und sagten ihm, daß Alle ihn suchten und die Leute hielten ihn an, daß er doch nicht von ihnen gehen möchte. Jesus aber antwortete ihnen: er müsse auch

den übrigen in dieser Gegend liegenden Städten das Reich Gottes verkündigen, ebenso wie er es eben in Kapernaum gethan habe, weil er gerade dazu gesandt sey. Und von nun an ging er auch wirklich nach den umliegenden Städten in Galiläa und verkündigte das Reich Gottes und heilte die Dämonischen.

Dies ist die zusammenhängende Darstellung dessen, was noch am Schlusse des vorliegenden Unterabschnittes von Markus und Lukas erzählt wird. Vergl. Mark. 1, 35 — 39 und Luk. 4, 42—44. In sprachlicher Hinsicht ist bei dieser Erzählung nur zu bemerken der Ausdruck: *κατεδίωξαν αὐτὸν ὁ Σίμων καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ*, Mark. 1, 36. Das Zeitwort *καταδιώκειν* hat hier nicht die Bedeutung: verfolgen, um zu fangen; sondern es bedeutet nur: nachfolgen, nacheilen, nachgehen, um einzuholen, oder um bei einem zu seyn.

ἄγωμεν εἰς τὰς ἐχομένας κωμοπόλεις, laßt uns nach den umliegenden Landstädtchen gehen. Mark. 1, 38. Das Participium *ἐχόμενος* mit dem Gen. und auch ohne diesen, bedeutet das an etwas Hängende, damit Verbundene, zunächst Seyende. *κωμόπολις* ist eigentlich = Dorfstadt, d. h. eine offene Stadt, die keine Mauern hat.

Matth. 8, 18 — 22.

Am Schlusse des vorhergehenden Unterabschnittes haben wir vernommen, daß Jesus vom Tage nach der Bergpredigt an nach den anderen Städten, welche in der Gegend von Kapernaum am galiläischen Meere lagen, sich begeben habe, um auch in diesen das Reich Gottes zu verkündigen. Diese Reise Jesu nach den umliegenden Städten, gleichsam seine erste Bekehrungsreise, wird erzählt in den folgenden Unterabschnitten bis zu Ende des neunten Kapitels. Die Darstellung dieser Reise besteht aus lauter vereinzelten Erzählungen, welche nur zum Theil durch chronologische Angaben mit einander verbunden sind, aber am Ende durch eine Schlußbemerkung, Matth. 9, 35 — 38, zu einem Ganzen verbunden werden. Alle diese jetzt folgenden Erzählungen sind gleichsam als einzelne Gemälde anzusehen, welche Jesum in der Zeit seines ersten öffentlichen Auftretens schildern und welche eine Fortsetzung des großen Gemäldes bilden, das uns im vorhergehenden achten Abschnitte gegeben wurde und welche auf diese Weise das schöne Bild von dem ersten öffentlichen Auftreten Jesu zur Verkündigung des Reiches Gottes vollenden.

Was die Zeit betrifft, in welche alle die folgenden Begebenheiten

bis zu Ende des neunten Kapitels zu setzen sind, so müssen dieselben alle in den Zeitraum ohngefähr vom Ende des Monats Jan. bis einige Zeit vor Ostern des Jahres 783 a. u. c. fallen. Denn die Bergpredigt selber wurde im Januar gehalten (vgl. den 6ten und 8ten Abschnitt der ersten Abtheilung), die Aussendung der Jünger aber, welche nach diesen Begebenheiten erfolgte, geschah kurze Zeit vor Ostern (vgl. den ersten Abschnitt der zweiten Abtheilung), und zwischen diesen beiden Zeitpunkten geschah Alles, was bis Ende des 9ten Kapitels des Matthäus erzählt wird.

Nach dem, was wir so eben gesagt haben, fällt also die in diesem Unterabschnitte erzählte Begebenheit in die Zeit, wo Jesus in den umliegenden Städten in der Nähe von Kapernaum an dem galiläischen Meere das Reich Gottes verkündigte, ebenso wie er es kurz vorher zu Kapernaum selbst verkündigt hatte. Er mag wohl schon alle Städtchen auf dem disseitigen Ufer des Sees besucht und das Reich Gottes darin verkündigt haben, und stand nun im Begriffe, auch auf das jenseitige Ufer überzusetzen, um dort ebenfalls das Reich Gottes zu verkündigen, als die in dem vorliegenden Abschnitte erwähnten Leute zu ihm kamen und als das hier Erzählte vorfiel.

Markus hat nichts von dieser Begebenheit; dagegen erzählt er ebenfalls die sogleich darauf folgende Ueberfahrt über den See ganz in Uebereinstimmung mit Matthäus (vgl. Mark. 4, 35 ff.) Lukas hat dieselbe Begebenheit, aber außer aller chronologischer Verbindung, und ganz abgerissen, cf. Luk. 9, 57 — 62; dagegen erzählt er die Sache noch etwas vollständiger als Matthäus, indem dieser nur von zwei Personen spricht, welche nach einander zu Jesu kamen mit dem Wunsche, seine Jünger zu werden; Lukas dagegen erzählt, daß drei Personen in dieser Absicht nach einander zu Jesu kamen. Ein Widerspruch zwischen beiden Evangelisten ist daraus nicht abzuleiten, indem Matthäus nur ausgelassen hat, was Lukas, Kap. 9, 61 und 62 erzählt.

Nach Lukas kam der Erste, der Schriftgelehrte, zu Jesu, als er mit seinen Jüngern auf dem Wege ware (πορευομένων αὐτῶν ἐν τῇ ὁδῷ), wobei jedoch ganz unbestimmt gelassen wird, was für ein Weg es war. Nach Matthäus geschah dies, als Jesus schon seine Jünger geheißen hatte, auf das jenseitige Ufer des Sees überzusetzen, während viele Menschen um ihn versammelt waren. Zur Vereinigung beider Angaben braucht man nur anzunehmen, daß

dies geschah, als Jesus auf dem Wege nach dem See war, um auf das jenseitige Ufer überzusetzen.

εἷς γραμματεύς, Matth. 8, 19, ein einzelner Schriftgelehrter, d. h. nicht mehrere zusammen oder zu gleicher Zeit, nicht in der Gesellschaft mehrerer anderen Schriftgelehrten, wie es sonst häufig geschah. Lukas giebt diese genaue Bezeichnung der Person nicht, sondern nennt ihn bloß *τις*. Zu beachten ist es, daß gerade ein Schriftgelehrter diesen Wunsch hat, Jesu nachzufolgen; also einer von denen, welche Christo gerade am meisten nachstellten. Aber wahrscheinlich war sein Wunsch nur eine augenblickliche Bewegung, welche bald wieder vorübergehen konnte. Dies sah Jesus voraus und hielt ihn deßhalb nicht für fähig, sein Jünger zu werden und gab ihm daher auch die folgende etwas abweisende Antwort.

ὅπου ἐάν oder *ἄν ἀπέρχῃ*, wohin du auch gehest. Matth. 8, 19. Luk. 9, 57. Aus der folgenden Antwort, welche Christus ihm ertheilt, sieht man, daß er sich dachte, Jesus habe sich jetzt einen bestimmten Ort erwählet, wo er sich niederlassen würde, um daselbst in Ruhe zu wohnen, fern von den Verfolgungen der Menschen. Denn die Worte Christi: „die Füchse haben Höhlen und die Vögel des Himmels haben Nester; aber des Menschen Sohn hat nicht, wo er sein Haupt hinlege," haben eben den Sinn: während alle Geschöpfe Gottes ihre Schlupfwinkel haben, wo sie gegen ihre Feinde verborgen seyn können: so kann ich dagegen durchaus nicht verborgen bleiben.

ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, der Sohn des Menschen. Hier nennt sich Christus zum ersten Male nach den drei ersten Evangelisten: den Sohn des Menschen. Zwar nennt sich Christus nach dem Berichte des Lukas schon in der Bergpredigt so; (vgl. Luk. 6, 22), allein Matthäus hat diesen Ausdruck dort nicht, und es ist deßhalb wahrscheinlich, daß ihn Christus dort nicht gebrauchte, sondern daß ihn Lukas nach seiner freien Darstellungsweise bloß zur genaueren Bezeichnung der Person hinzusetzte. Nach dem Evangelium des Johannes nannte sich jedoch Jesus schon gleich bei seinem ersten Bekanntwerden mit seinen nachherigen Jüngern mit diesem Namen. Vgl. Joh. 1, 52. In der Folge gebraucht Jesus stets diesen Namen von sich. Vgl. Matth. 16, 13; 20, 18; 26, 2. Von seinen Jüngern wird er dagegen niemals so genannt, sondern im Gegentheil nennen sie ihn immer Sohn Gottes und besonders da, wo er sich als Sohn des Menschen nennt. (Vgl. Matth. 16, 13 und 16).

Der selbstgewählte Name: Sohn des Menschen, ist ein Ausdruck der tiefsten Demuth Christi. Obgleich er der Sohn Gottes ist, stellt er sich doch immer nur als Menschen dar, erniedrigt sich fortwährend in seinem Bewußtseyn und will sich immer nur als unsern Bruder wissen und dafür angesehen seyn. Ueberall, wo Jesus sich dieses Namens bedient, spricht sich dieselbe Gesinnung der Demuth aus; überall will er durch diesen Namen als unsern Bruder sich uns darstellen und gleichsam mit brüderlicher Liebe sich uns als unsers Gleichen aufdrängen.

Ἕτερος δὲ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ, ein anderer seiner Jünger. Matth. 8, 21. Diese Worte können sehr streng genommen werden, so daß *μαθητής* wirklich einen von den zwölf auserwählten Jüngern bedeutet, zu welchen Christus kurz vorher in der Bergpredigt gesprochen hatte, nachdem er sie gerade damals zu seinen Jüngern berufen hatte. Lukas erzählt, daß Christus vorher zu demselben gesagt habe: „Folge mir." Diese Worte sind offenbar die kürzeste Berufungsformel, welche wir auch bei andern Gelegenheiten, z. B. bei der Berufung des Matthäus ꝛc. wiederfinden. Man kann also auch nach Lukas annehmen, daß dieser andere Jünger wirklich einer von den schon vorher berufenen Jüngern war, welcher sich aber nach der Bergpredigt wieder von Jesus entfernt und an sein Geschäft begeben hatte, ebenso wie wir dieses weiter unten bei Matthäus wiederfinden.

Was die Worte dieses Jüngers betrifft, so passen sie nur auf die Anforderung Jesu: „Folge mir;" und auch sie scheinen demnach die Annahme zu bestätigen, daß hier ein wirklicher Jünger gemeint sey. Ihr Sinn ist aber offenbar der: Erlaube mir, daß ich, ehe ich dir folge, zuvor den Tod meines Vaters abwarte und zu Hause bleibe, bis mein Vater gestorben ist, damit ich ihn noch begraben kann. Man muß sich nur nicht das Verhältniß so denken, daß gerade der Vater dieses Jüngers gestorben sey und nun begraben werden müßte. Wenn dieses der Fall gewesen wäre, dann hätte dieser Jünger überhaupt nicht zu Jesus gehen und gewiß nicht den ganzen Tag bei Jesus sich aufhalten können, da die Todten sogleich begraben werden mußten und alle die, welche mit dem Todten zu thun hatten, Unreine waren. Es ist vielmehr hier dieselbe bildliche Redeweise in den Worten des Jüngers, wie in dieser ganzen Stelle und wie sie überhaupt im Morgenlande ge-

bräuchlich ist. Der Jünger will nur noch bis zum Tode seines Vaters zu Hause bleiben. Er will also nicht Vater und Mutter verlassen und Christo nachfolgen, um von ihm belehrt zu werden und für ihn die Vorbereitung und Ausbreitung des Himmelreiches zu übernehmen.

Wenn dies der Sinn der Worte des Jüngers ist, dann verschwindet durchaus die Härte in dem Ausspruch Christi: laß die Todten ihre Todten begraben. Die Todten sind hier im Gegensatz gegen die Lebendigen, d. h. die zum neuen Leben Uebergetretenen, die, wenn sie auch noch nicht vollkommen in das neue Leben eingetreten sind, was nur erst nach dem Tode Christi möglich ist, dennoch auf dem Wege stehen, in dasselbe einzutreten. Die Todten sind demnach die Zurückbleibenden in dem alten Leben, welche sich nicht auf den Weg zum neuen Leben, und somit zum Himmelreich begeben haben, welche von der Sorge des Lebens zurückgehalten werden, nach dem Himmelreich zu trachten. Das Begraben ist selbst nur eine äußere weltliche Sorge, nicht eine Sorge für das wahre Heil, für das ewige Leben.

Der Sinn des Ausspruchs Christi ist demnach: laß alle weltliche Sorge, habe nur die Sorge für das Himmelreich im Auge; denke jetzt nur daran, wie du das Amt, das dir übergeben ist, die Ausbreitung des Reiches Gottes, richtig ausübst.

Theophylakt sagt zu dieser Stelle im Lukas: es sey eine im gewöhnlichen Leben sehr gebräuchliche Redensart: der Sohn hat seinen Vater begraben, in dem Sinne: der Sohn ist bis zum Tode seines Vaters bei demselben geblieben, hat ihn bis zu seinem Tode versorgt und zuletzt noch die letzte Ehre des Begräbnisses erwiesen.

Zu den Worten Christi auf die Entgegnung des Jüngers fügt Lukas noch die Worte hinzu: *σὺ δὲ ἀπελθὼν διάγγελλε τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*, du aber fortgegangen seyend (nämlich von deinem Vater) verbreite die Verkündigung des Reiches Gottes. Luk. 9, 59. Auch hieraus sieht man wieder, daß der hier genannte Jünger wirklich einer von den schon vorher Auserwählten gewesen ist, indem Jesus ihm sonst nicht wohl die Verbreitung der Predigt vom Reiche Gottes aufgetragen hätte.

εἶπε δὲ καὶ ἕτερος, es sprach aber auch ein Anderer. Luk. 9, 61. Unter diesem Anderen, der dritten hier erwähnten Person, ist wahrscheinlich ebenfalls einer der schon vorher erwählten Jünger

Christi zu verstehen, welcher sich aber nach der Bergpredigt wieder von ihm entfernt und an seine Geschäfte begeben hatte. Es darf dies durchaus nicht auffallen, daß so viele Jünger sich wiederum von Jesus entfernt haben, und es zeigt sich in den vorhergehenden Erzählungen durchaus kein Widerspruch gegen diese Ansicht. Denn wenn im Vorhergehenden nach der Bergpredigt die Jünger erwähnt werden, so wird immer nur Simon Petrus und Andreas, Jakobus und Johannes genannt und es wird dadurch wahrscheinlich, daß nur diese vier und noch etliche Andere sich fortwährend ununterbrochen bei Jesus aufhielten und ihn überall begleiteten, während Andere ihre Berufung noch nicht recht begriffen und sich wiederum an ihre Geschäfte begaben, bis daß Jesus sie von Neuem berief und ihnen, wie in dem vorliegenden Abschnitte geschieht, die eigentliche Bedeutung seiner Berufung recht vor die Seele stellt.

Bei der Gegenrede dieses zweiten Jüngers, wie sie Luk. 9, 61 gegeben ist, ist besonders das Wort ἀποτάξασθαι zu beachten. Gewöhnlich wird dieses Wort durch: Abschied nehmen, erklärt, und der ganze Satz: ἀποτάξασθαι τοῖς εἰς τὸν οἶκόν μου, übersetzt: Abschied zu nehmen von denen, welche zu meinem Hause gehören. Allein die Bedeutung: Abschied nehmen, welche das Zeitwort ἀποτάσσειν allerdings im Medium hat, ist nur eine abgeleitete. Die Grundbedeutung des Zeitworts ist: ordentlich abtheilen, nach einer bestimmten Ordnung sondern und trennen; und im Medium sich ordentlich abtheilen, sich nach einer bestimmten Ordnung sondern und trennen. Und diese Grundbedeutung gilt auch an der vorliegenden Stelle. Das, von welchem man sich in einer bestimmten Ordnung sondern und trennen will, wird in den Dativ gesetzt; daher der Ausdruck: τοῖς εἰς τὸν οἶκόν μου, zu übersetzen ist: von dem, was zu meinem Hause gehört, d. i. von dem Besitzthume des Hauses, von dem Vermögen. Die Ordnung aber, welche bei der Trennung von dem Besitzthum beobachtet wird, ist die Eintheilung desselben nach den Theilnehmern an demselben und die Zutheilung des richtigen Antheils an dem Vermögen an den sich Trennenden. Wenn also nun der Jünger sich nach einer bestimmten Ordnung von dem, was zu seinem Hause gehört, sondern will: so will er seinen Antheil an dem Vermögen ihm zugetheilt haben. Er will wohl Christo nachfolgen, aber er will vorher seine Vermögensumstände in Ordnung bringen und seinen Antheil an dem

Besitzthume seiner Familie sich zutheilen lassen. Dies ist der Sinn der Entgegnung des Jüngers, als ihn Christus aufforderte, ihm nachzufolgen.

Zu dieser Erklärung seiner Worte paßt nun auch die Antwort Christi: Keiner, der seine Hand auf den Pflug legt und das Nachherige berücksichtigt, ist geschickt für das Reich Gottes. Unter dem Ausdruck: die Hand auf den Pflug legen, ist nicht das Pflügen selber zu verstehen, sondern das Handauflegen auf etwas ist so viel als: Erklären, Antheil an etwas zu haben, oder Besitzer einer Sache geworden zu seyn. Das Handauflegen ist eine symbolische Handlung, womit der Antheil an Etwas, oder die Besitzergreifung einer Sache ausgedrückt werden soll. Der Pflug wird aber hierbei genannt als das Werkzeug, womit man sich die tägliche Nahrung, das Brod, erarbeitet. Der ganze Satz: wer seine Hand auf den Pflug legt, hat somit den Sinn: wer sich in Besitz der Mittel zur Verschaffung der Nahrung setzt, wer darnach trachtet, die Mittel zur Erhaltung seines leiblichen Lebens zu erwerben.

Der folgende Ausdruck: ὁ βλέπων εἰς τὰ ὀπίσω, wer das Nachherige berücksichtigt, ist in Verbindung mit dem vorhergehenden Gedanken zu stellen und demnach so zu erklären: wer durch seine Besitzergreifung der Mittel zur Erhaltung seines leiblichen Lebens das Nachherige, die Zukunft, berücksichtigt, oder wer dadurch für die Zukunft zu sorgen gedenkt.

εὔθετος εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, geschickt zu dem Reiche Gottes, d. h. geschickt zur Ausbreitung des Reiches Gottes. Christus redet dies zu einem seiner Jünger, welcher zur Ausbreitung des Reiches Gottes von ihm berufen wurde, und ebenso wie er von dem vorhergehenden Jünger verlangte, daß er selbst seinen Vater verlassen müsse, um fähig zu seyn zu dem ihm aufgetragenen Berufe: ebenso verlangt er jetzt von diesem Jünger, daß er alle Sorge für Nahrung und Kleidung aus dem Sinne schlagen müsse, um sein Apostel seyn zu können.

Matth. 8, 23 — 27.

Bei dem vorhergehenden Unterabschnitte haben wir schon den chronologischen Zusammenhang der hier erzählten Begebenheit angegeben. Dieselbe Begebenheit wird auch von Markus und Lukas erzählt, cf. Mark. 4, 35 — 41 und Luk. 8, 22 — 25. Alle drei

Evangelisten stimmen auch noch darin mit einander überein, daß Jesus, als er am andern Ufer angekommen war, daselbst die Wahnsinnigen fand und heilte und sodann wieder zurückfahren mußte nach dem dißseitigen Ufer des galiläischen Meeres. Was aber die chronologische Anordnung dieser Begebenheit selber betrifft: so scheint Markus und mit ihm Lukas der Angabe des Matthäus zu widersprechen. Markus sagt nämlich: καὶ λέγει αὐτοῖς ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ὀψίας γενομένης· διέλθωμεν εἰς τὸ πέραν. Betrachtet man diese Angabe allein für sich und bezieht man den Ausdruck ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ auf das vorher Erzählte, wohin es sich allerdings sehr leicht beziehen läßt: so muß man diese Begebenheit in eine spätere Zeit setzen, von welcher wir unten im sechsten Abschnitt der zweiten Abtheilung des Lebens Christi reden werden. Es wäre diese Ueberfahrt über das galiläische Meer nach dem Lande der Gadarener alsdann am Abende desjenigen Tages geschehen, an welchem Jesus den Vortrag in Parabeln an das gesammte Volk hielt, an den Ufern des galiläischen Meeres (cf. Matth. 13, 1 — 52). Allein dieser Zusammenhang der Dinge hat viel Unwahrscheinliches, wie wir bereits in der Einleitung gezeigt haben; und es scheint deßhalb der Ausdruck: ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ in einer anderen weiteren Bedeutung zu nehmen zu seyn. Diese Vermuthung erhält viele Wahrscheinlichkeit, wenn man die Erzählung des Lukas betrachtet, welcher durchaus dieselbe chronologische Aufeinanderfolge wie Markus bei dieser Begebenheit beobachtet und dieselbe ebenfalls nach dem Vortrage Jesu in Parabeln am Ufer des galiläischen Meeres folgen läßt. Aber obgleich Lukas so genau dieselbe Aufeinanderfolge der Begebenheiten hat: so sagt er dennoch nicht: ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, sondern: καὶ ἐγένετο ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν, welchen Ausdruck man durchaus nicht auf die vorhergehende Begebenheit, auf den Vortrag in Parabeln beziehen kann. Wegen der ganzen Harmonie der beiden Evangelisten muß man wohl annehmen, daß beide Ausdrücke: ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, und: ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν eine gleiche Bedeutung haben, und da sowohl der Zusammenhang es nicht erlaubt, dem ersteren Ausdruck die enge Bedeutung: an jenem Tage, zu geben, als es auch unmöglich ist, den zweiten Ausdruck in demselben engen Sinne zu erklären: so bleibt nur übrig, den ersteren Ausdruck in einem weiteren Sinne zu erklären, welcher mit dem Ausdrucke des Lukas in Uebereinstimmung gebracht werden kann. Dies

ist aber sehr wohl erlaubt, indem das Wort: ἡμέρα auch: Zeit, bedeutet (cf. 1 Kor. 3, 13; 2 Kor. 6, 2; 2 Petr. 3, 18), und das Pronomen ἐκεῖνος sich nicht gerade auf das zunächst Vorhergehende beziehen muß, was nur das Pronomen οὗτος thut, sondern eben so gut sich auf ein weiter Vorhergehendes beziehen kann. Um beide Ausdrücke in Uebereinstimmung zu bringen, muß man daher dem ersteren: ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, die Bedeutung geben: in jener Zeit und muß diesen Ausdruck auf eine frühere Zeit beziehen, von welcher Markus am Ende des ersten und am Anfange des zweiten Kapitels gesprochen hatte.

Durch diese Erklärung beider Ausdrücke wird eine vollkommene Uebereinstimmung unter den drei Evangelisten hervorgebracht und sie möchte sich hierdurch nicht weniger empfehlen.

Suchen wir uns nun die Umstände zu vergegenwärtigen, um uns eine klare Anschauung von dem Ganzen zu verschaffen. Wie wir im Vorhergehenden gesehen haben, so stand Jesus im Begriffe, auf das jenseitige Ufer des galiläischen Meeres überzusetzen und trat jetzt demzufolge in ein Schiff. Es hatten sich viele Menschen um ihn versammelt und ihn bis an das Ufer des Meeres begleitet. Einige hatten sogar noch andere Schiffe bestiegen in der Absicht, um ihm auch nach dem jenseitigen Ufer nachzufolgen, was sie auch wirklich ausführten (cf. Mark. 4, 36; Matth. 8, 27).

Wahrscheinlich hatte auch hier wieder Jesus zu dem versammelten Volke gesprochen, wie er es immer zu thun pflegte, und es mochten wohl diese Gespräche, sowie die kurz vorher erzählten Unterredungen ihn bis an den Abend aufgehalten haben; denn es war schon Abend geworden, als er zu seinen Jüngern sprach: laßt uns übersetzen nach dem Jenseits, διέλθωμεν εἰς τὸ πέραν, Mark. 4, 35. Es ist die von Markus hier angegebene Aufforderung zur Ueberfahrt als die zweite anzusehen, welche Christus an seine Jünger richtete, als er schon in dem Schiffe war, aber noch wegen der versammelten Menge an der Abfahrt aufgehalten wurde. Matthäus erzählt in dem vorhergehenden Unterabschnitte, V. 18, eine erste Aufforderung zur Ueberfahrt, welche Jesus an seine Jünger richtete, als er noch auf dem Wege nach dem Meere war. Lukas hat ebenfalls nur die zweite Aufforderung, wie Markus.

Nachdem nun die Jünger nach der zweiten Aufforderung Christi, über das Meer zu setzen, die versammelte Menge entlassen hatten

(ἀφέντες τὸν ὄχλον, Mark. 4, 36), was wohl durch eine Aufforderung, nach Hause zu gehen, geschah, so übernahmen sie den Herrn, wie er gerade in dem Schiffe war (παραλαμβάνουσιν αὐτὸν ὡς ἦν ἐν τῷ πλοίῳ, Mark. 4, 36). Um diese Darstellungsweise des Markus zu verstehen, muß man bedenken, daß es schon Abend geworden war, als sie von Neuem den Auftrag erhielten, über das Meer zu schiffen, und daß dieses gerade nicht die geeignete Zeit zu einer solchen Fahrt gewesen seyn mag, indem man dabei bis tief in die Nacht hinein fahren mußte und den Gefahren der Schifffahrt, welche jeden Augenblick entstehen konnten, wie sie denn auch wirklich entstanden, um so viel mehr unterworfen war. Das Zeitwort παραλαμβάνειν hat nun gerade die Bedeutung: etwas zur richtigen, guten Besorgung übernehmen, und es wird also hiermit ausgedrückt, daß allerdings wohl eine Gefahr zu besorgen war, daß die Jünger aber nichtsdestoweniger den Herrn überzufahren übernahmen, indem sie sich zutrauten, ihn dennoch sicher hinüberzubringen. Der zweite Ausdruck: ὡς ἦν ἐν τῷ πλοίῳ, welcher sich besonders auf die Person Christi bezieht, läßt voraussetzen, daß auch er nicht in dem geeigneten Zustande zu dem Antritt einer solchen Reise gewesen sey, so daß man etwa hinzudenken muß: ohne sich erst ausgeruht und erholt zu haben, ohne weitere Vorbereitungen zu dieser Reise getroffen zu haben, u. s. w.

Es fuhren aber noch mehrere Schiffe zugleich mit nach dem jenseitigen Ufer, in welchen wahrscheinlich solche Leute sich befanden, welche, von religiösem Interesse getrieben, dem Herrn noch weiter nachfolgen wollten. Während nun die Schiffe auf dem Meere waren, entschlummerte Christus, vom Schlafe überwältigt, an dem Hintertheile des Schiffes auf einem Kopfkissen ruhend (Luk. 8, 23 und Mark. 4, 38). Aber es entstand jetzt plötzlich in der Nacht ein großer Sturm, die Wellen gingen hoch und fuhren in das Schiff und füllten es mit Wasser, so daß es zu sinken anfing. Jesus aber schlief trotz des Sturmes und der großen Gefahr. Da weckten ihn die Jünger auf und riefen: Herr! Herr! wir kommen um! (Luk. 8, 24) rette uns! (Matth. 8, 25) und sie machten ihm zugleich gleichsam einen Vorwurf mit den Worten: liegt dir nichts daran, daß wir Alle zusammen umkommen, οὐ μέλει σοι, ὅτι ἀπολλύμεθα (Mark. 4, 38); da antwortete Jesus zuerst gegen diesen Vorwurf: Wie furchtsam seyd ihr, Kleingläubige! (Matth. 8, 26)

stand alsobald auf und wehrte dem Winde und sprach zu dem Meere: Sey ruhig! Verstumme! (Mark. 4, 39) und es hörte der Sturm auf und es entstand eine große Stille des Meeres. Und nachdem Jesus auf diese Weise die Angst wieder aus den Herzen der Jünger vertrieben hatte, fragte er sie: Warum seyd ihr so furchtsam? Wie? Habet ihr keinen Glauben? (Mark. 4, 40) Wo ist euer Glaube? (Luk. 8, 25.)

Es sind diese Worte Christi noch immer gegen den ihm gemachten Vorwurf gerichtet, als ob ihm nichts daran liege, daß sie zu Grunde gingen. Sie sollen den Ungrund dieses Vorwurfs zeigen. Wenn die Jünger jetzt bei dieser großen Lebensgefahr den Glauben sich fest bewahrt hätten, welchen sie vorher bei anderen Gelegenheiten bewiesen hatten, dann hätten sie nicht zu einem solchen Vorwurf kommen können. Aber so geht es mit dem menschlichen Herzen! Es pflegt gerade da den Glauben zu verlieren, wo es ihn am meisten festhalten sollte; es pflegt gerade in der Stunde der Angst und Noth ohne Glauben zu seyn; es ist kleingläubig, wo es stark an Glauben seyn sollte; es verzagt, wo es festgestützt dastehen sollte unter dem Schilde des Glaubens und wo es der Gefahr muthig entgegensehen sollte.

Jetzt erst, nachdem die Gefahr vorüber ist und die Angst aus ihrem Herzen gewichen ist, erstaunen sich alle die Jünger sowohl wie die übrigen Menschen, welche mitgefahren waren. Sie erkennen jetzt die Hoheit dessen, an dessen Hülfe sie eben gezweifelt hatten, sie sahen jetzt ein, wie er aus allen Gefahren helfen kann, wie ihm keine zu groß ist, daß er sie nicht überwinde; und sie rufen aus: Von welcher Art ist der, daß ihm auch die Winde und das Meer gehorchen!

Wir haben hier die einzelne Angabe aller drei Evangelisten auf das Natürlichste zusammengestellt und glauben nur noch Weniges zur weiteren Worterklärung dieses Unterabschnittes sagen zu müssen.

τί δειλοί ἐστε, Matth. 8, 26, wie furchtsam seyd ihr. Es ist dies keine Frage, sondern eine Antwort auf die vorwerfende Frage: *οὐ μέλει σοι, ὅτι ἀπολλύμεθα*, Mark. 4, 38. Jesus wirft ihnen mit diesen Worten ihre Furchtsamkeit vor. Dagegen sind die Worte, welche Markus hat: *τί δειλοί ἐστε οὕτω*, Mark. 4, 40, als Frage anzusehen und können gar nicht als Ausruf angesehen werden. Daß jene von Matthäus gegebenen Worte als Antwort anzusehen

sind, erhellt auch daraus, daß Matthäus erst nach jenen Worten den Herrn aufstehen und den Sturm beschwichtigen läßt, während dagegen die Frage, wie sie Markus giebt, erst nachher, nachdem die Gefahr vorüber war, an die Jünger gerichtet wurde.

ποταπός ἐστιν οὗτος; Matth. 8, 27. Dieser fragende Ausruf ist ganz gleich mit dem: τίς ἄρα οὗτός ἐστιν, welchen Markus und Lukas an dieser Stelle hat. Das Pronomen τις hat hier die Bedeutung des lateinischen qualis und ebenso das Wort ποταπός.

Matth. 8, 28 — 34.

Was dieser Unterabschnitt enthält, wird von Markus und Lukas in demselben Zusammenhang mit dem kurz Vorhergehenden erzählt. Mark. 5, 1 — 20; Luk. 8, 26 — 39. Es geschah demnach kurze Zeit nach der Landung auf dem jenseitigen Ufer, wo sie wohl, wenn man die Begebenheiten bei der Ueberfahrt, den gewaltigen Sturm, bedenkt, nicht mehr in derselben Nacht, sondern erst am Morgen des anderen Tages landen konnten. Bei aller sonstigen Uebereinstimmung der drei Evangelisten in der Erzählung dieser Begebenheit findet doch auch einige Verschiedenheit statt; sie ist jedoch nicht von der Art, daß daraus ein Widerspruch abgeleitet werden könnte. Die erste Verschiedenheit besteht darin, daß Matthäus den Landungsplatz, das Land der Gergesäer oder Gergesener nennt, während Markus und Lukas sagen, daß er im Lande der Gadarener gelandet sey. Die Lesarten der Handschriften selber sind sehr schwankend, indem sowohl bei Markus und Lukas, als auch bei Matthäus die Lesart Γερασηνῶν sich vorfindet, welche aber wohl als eine Correctur anzusehen ist, um beide verschiedenen Angaben: Γεργεσηνῶν und Γαδαρηνῶν, jede durch eine kleine Veränderung zu vereinigen.

Eine noch augenscheinlichere Correctur ist es, wenn einige Handschriften bei Matthäus Γαδαρηνῶν und bei Markus und Lukas Γεργεσηνῶν lesen.

Der Name Gergesener bezeichnet einen ganzen Volksstamm, welcher von einem Sohne Kanaan's den Namen erhalten hat und schon 1 Mos. 10, 16, sowie 15, 21 und 5 Mos. 7, 1 genannt wird. Sie werden sowohl 1 Mos. 10, 16, als auch 5 Mos. 7, 1 in nächster Verbindung mit den Amoritern genannt und mögen daher ebenfalls wie diese jenseits des Jordans gewohnt haben und zwar nördlich von den Amoritern. Entscheiden läßt sich hierüber gerade nicht, aber wahrscheinlich läßt es sich doch machen, daß die

Gergesener gerade an dem östlichen Ufer des galiläischen Meeres ihren Wohnsitz hatten und daß daher dieser Landstrich noch in späterer Zeit von ihnen seinen Namen behalten hat. Denn wenn man z. B. die Aufzählung der Völkerschaften betrachtet, welche 1 Mos. 10, 15 — 18 gegeben wird und welche lauter von den Kanaanitern abstammende Völker umfaßt: so ist dabei eine gewisse Ordnung beobachtet; diese nämlich, daß von den westlichen Sidoniern angefangen und nach der Reihe alle Völkerschaften genannt werden, welche ringsum das Stammvolk der Kanaaniter wohnten. Die Reihe geht zuerst südwärts von den Sidoniern zu den Hethitern, wendet sich sodann ostwärts nach den Jebusitern, dann nordöstlich nach den Amoritern bis jenseits des Jordans, sodann nördlich nach den Gergesenern und nennt zuletzt die noch nördlicher und nordwestlich wohnenden Völker, die Hiviter, Arkiter, Siniter, Arvaditer, Zemariter und Hamathiter. Da nun die Amoriter östlich von den Jebusitern, also östlich von Jerusalem wohnten bis jenseits des Jordans, und die Hiviter an dem Fuße des Gebirges Hermon: so ist sehr wahrscheinlich, daß die Gergesener, welche zwischen beiden Völkern genannt werden, an dem galiläischen Meere gewohnt haben. Und wenn auch, Josua 12, die Gergesener nicht unter den unterworfenen Völkern des linken Ufers des Jordans genannt werden, so werden sie ja auch nicht unter denen des rechten Ufers genannt und sind doch gewiß unter den unterworfenen Völkern. Wahrscheinlich hatten sie damals schon ihre Selbstständigkeit verloren und gehörten unter die Herrschaft des mächtigen Königs Og zu Basan. In diesem Lande der Gergesener lag nun die Stadt Gadara, nahe am südlichen Ende des galiläischen Meeres. Und wenn nun Markus und Lukas das Land der Gadarener als den Landungsort Christi nennen, so geben sie die besondere Benennung, während Matthäus nur die allgemeine Benennung des ganzen Landstriches giebt.

Eine zweite Verschiedenheit besteht darin, daß Matthäus sagt, es seyen dem Herrn zwei Dämonische entgegengekommen, während Markus und Lukas nur von Einem sprechen. Zur Ausgleichung dieser Verschiedenheit der Erzählung läßt sich annehmen, daß es zwar wohl zwei Dämonische gewesen seyen, daß aber der eine davon sich besonders auszeichnete und daß sie nicht beide zu gleicher Zeit zu Jesus kamen. Markus und Lukas erzählen bloß, was sich mit dem einen von ihnen zutrug, welcher am meisten dämonisch war,

und zwar erzählen sie dies mit ziemlicher Ausführlichkeit; Matthäus dagegen erzählt nur kurz, was überhaupt an dem jenseitigen Ufer Merkwürdiges vorfiel und berichtet von den beiden Dämonischen, ihre Heilung zusammenfassend. Einen ähnlichen Fall haben wir schon oben bei der Berufung der vier ersten Apostel gesehen, wo ebenfalls Lukas nur allein die Berufung des Petrus erzählt, während Matthäus und Markus die Berufung der vier ersten Apostel kurz zusammenfassen.

Auch läßt sich die Verschiedenheit zwischen dem Berichte des Matthäus und dem des Markus und Lukas dadurch ausgleichen, wenn man annimmt, Matthäus ziehe hier die Geschichte von der Heilung des Besessenen, welche kurz vorher vorfiel und welche Markus und Lukas allein berichten (Mark. 1, 21 — 28 und Luk. 4, 31 — 37), mit der vorliegenden Geschichte von der etwas später vorgefallenen Heilung eines Besessenen im Lande der Gergesener zusammen, weil beide sehr viel Gleiches enthalten, namentlich die Ausrufungen der Besessenen. Matthäus hat die erstere Geschichte ausgelassen an dem Orte, wo sie eigentlich zu berichten gewesen wäre (vergl. den Unterabschnitt Matth. 8, 14 — 17) und kann deßhalb wohl hier, wo eine Hauptgeschichte derselben Art zu erzählen war, nachträglich bemerken, daß Jesus zwei solcher Besessenen geheilt habe. Ganz auf ähnliche Weise sehen wir den Matthäus einige Male verfahren z. B. Matth. 20, 29 — 34 und 21, 18 — 22. (Vergl. unten die Erklärung dieser Stellen.)

Die letztere Ausgleichung der Verschiedenheiten in den Berichten der Evangelisten halten wir für die richtigste und legen sie unserer ferneren Betrachtung zu Grunde und halten uns deßhalb besonders an den Bericht des Markus und Lukas.

Wir nehmen also an, daß nur ein einzelner Besessener Christo auf dem jenseitigen Ufer des galiläischen Meeres entgegengekommen sey. Markus sagt, es sey dieser Besessene, durch einen unreinen Geist Christo entgegengetrieben, aus den Gräbern, wo er sich gewöhnlich aufhielt, heraus und Christo entgegengegangen (Mark. 5, 2). Er beschreibt sodann den Zustand dieses Menschen und sagt: auch nicht einmal mit Ketten konnte man ihn binden, da er oft an Händen und Füßen gebunden war und die Fesseln der Hände von ihm zerrissen und die Fesseln der Füße zerrieben wurden. Und Niemand vermochte ihn zu bändigen. Und fortwährend, bei Tag

und Nacht war er auf den Grabplätzen und in den Gebirgen schreiend und sich zerschlagend mit Steinen.

διὰ τὸ αὐτὸν πολλάκις πέδαις καὶ ἁλύσεσι δεδέσθαι, da er oft an Füßen und Händen gefesselt war. Die Partikel *διά* soll hier nicht den causalen und realen Grund der vorhergehenden Aussage angeben, und es darf daher der vorliegende verkürzte Satz nicht übersetzt werden: weil er oft — — gefesselt war; sondern sie soll den logischen Grund angeben, woraus man auf das schließen kann, was im Vorhergehenden ausgesagt ist, und es muß demnach der Satz vervollständigt werden: da er oft — — gefesselt war.

Durch die synonymen Worte: *πέδαις καὶ ἁλύσεσι*, sollen die verschiedenen Arten von Fesseln bezeichnet werden. Die *πέδαι* sind hier die Fußfesseln, und zwar von der Art, daß sie die Füße eng zusammenschlossen so daß der Gefesselte nicht gehen konnte. Daher heißt es: er habe diese Fußfesseln zerrieben, *συντετρίφθαι*, nämlich durch öfteres hin und her Bewegen und an einander Reiben der Füße.

Die *ἁλύσεις* sind im Allgemeinen Fesseln, Ketten, hier aber im Besonderen die Ketten, womit die Hände gefesselt waren. Diese Art von Fesseln zerbrach er durch Ziehen, indem er mit aller Gewalt seine Hände von einander zog. Man erhält durch diese Beschreibung des Markus ein sehr deutliches Bild von dem Zustande jenes Menschen. Markus wählt die Worte seiner Schilderung sehr genau aus.

Daraus, daß Markus sagt, man habe öfters versucht, ihn zu fesseln, kann man schließen, daß zuweilen die Wuth jenes Menschen nachließ. Es läßt sich auch wohl schon von vornherein annehmen, daß eine solche fürchterliche Wuth nicht ununterbrochen fortgedauert, sondern zuweilen beinahe gänzlich aufgehört habe, wie dies bei allen Rasenden und Tobsüchtigen zu geschehen pflegt. Nur in den Augenblicken der Ruhe versuchte man es, den Kranken zu fesseln, damit er, wenn die Wuth ausbräche, kein Unheil anstellen möchte. Aber wenn ihn seine Wuth befiel, zerriß er alle Banden und Fesseln und Niemand konnte ihn bändigen. Von dem Geiste getrieben eilte er alsdann nach einsamen Oertern auf die Begräbnißstätte und in die Gebirge und verweilte daselbst Tag und Nacht, schreiend wie ein Thier und aus Wuth sich mit Steinen zerschlagend.

Lukas stimmt mit dieser Beschreibung des Markus von dem Zustande jenes Menschen vollkommen überein. Vergl. Luk. 8, 27 — 29.

Es wird von ihm nur noch hinzugesetzt, daß jener Mensch keine Kleider an seinem Leibe gelitten habe. Dieser Zusatz wird bestätigt durch das Folgende, was nach der Heilung desselben erzählt wird. (Vergl. Mark. 5, 15 und Luk. 8, 35.)

Als nun dieser Besessene Jesum auf dem Wege nach der Stadt von Weitem sah, lief er herzu, wahrscheinlich um ihn mit Wuth anzufallen, wie er andre Menschen anzufallen pflegte. Aber Jesus trat ihm entgegen und sprach: „Gehe fort! du unreiner Geist aus diesem Menschen! (Mark. 5, 8, Luk. 8, 29.) Hierdurch wurde die Wuth gebändigt und der Mensch fiel vor Jesus nieder in der Stellung des Bittenden (Mark. 5, 7, Luk. 8, 28) und redete ihn an: Was ist mir und dir! Jesus, Sohn des höchsten Gottes! Kamst du hierher vor der Zeit, uns zu quälen? (Matth. 8, 29.) Ich bitte und beschwöre dich bei Gott, du möchtest mich nicht quälen. (Mark. 5, 7 und Luk. 8, 28.)

In diesen Worten des Besessenen, welche derselbe aus Antrieb des ihn besitzenden Geistes aussprach und welche deßhalb als alleinige Worte des Geistes angesehen werden können, zeigt sich wiederum ganz dieselbe boshafte Arglist, welche wir oben bei einem ähnlichen Falle kennen gelernt haben. (Vergl. die Erklärung von Mark. 1, 21 — 28 und Luk. 4, 31 — 37 bei dem Unterabschnitte Matth. 8, 14 — 17.) Nachdem der unreine Geist durch den Ausspruch Jesu, von dem Menschen auszugehen, erkannt hatte, wen er vor sich habe; und nachdem er ihm also durch seine Wuth nicht mehr schaden konnte, nimmt er seine Zuflucht zur Arglist und stellt sich zuerst, als sey er ein guter Geist und mit Jesu genau bekannt, um demselben in den Augen der Leute, welche mit ihm über den See gefahren waren, zu schaden; und um zugleich auch die Zurücknahme des Befehls zum Ausgehen aus dem Besessenen zu erhalten, stellte er sich ferner wie ein demüthig Bittender und zwar als einer, der gar nicht um eine besondere hohe Gnade bittet, sondern nur, daß ihm sein Recht geschehe zur gehörigen Zeit, nicht vor der ihm von Gott bestimmten Zeit.

Unter dem Quälen, *βασανίζειν*, ist das Eintreten des Zustandes zu verstehen, welcher auf das jüngste Gericht erfolgen soll, cf. Apok. 20, 14 cum 9, 5.

πρὸ καιροῦ, vor der Zeit (Matth. 8, 29), d. h. vor der von Gott bestimmten Zeit, welche eben erst am Tage des Gerichts

eintreten soll. Es werden diese Worte wohl am besten zu dem folgenden βασανίσαι ἡμᾶς bezogen, obwohl sie auch zu dem vorhergehenden ἦλθες ὧδε bezogen werden könnten.

Die Frage: ἦλθες ὧδε, kamst du hierher? bezieht sich nicht auf das Landen an dem jenseitigen Ufer, sondern überhaupt auf das Kommen Christi in diese Welt, auf seine Menschwerdung.

Aber alle diese Arglist hilft den unreinen Geist nichts. Weil er sich so verstellt hatte: so läßt ihn nun Jesus sich selber offenbaren und fragt ihn deßhalb, wer er sey, oder vielmehr, was sein Namen sey, wodurch zugleich sein Wesen enthüllt werden sollte, indem sein Name die Bezeichnung seines Wesens ist. Der Dämon antwortet hierauf mit den Worten: „Legion, denn wir sind Viele." Der Name Legion, λεγεών bedeutet eine größere Heeresabtheilung, welche gewöhnlich mehrere Tausende von Soldaten befaßte. Bei den Römern betrug eine Legion ohngefähr 6000 Mann. Diese Bezeichnung des Dämon mit dem Namen Legion entspricht den anderen Bezeichnungen: ἀρχή, ἐξουσία, etc., welche als Eintheilungen und Ordnungen in dem Reiche der guten und bösen Geister vorkommen. Es wird mit dem Namen Legion ein solcher bezeichnet, der wirklich eine Legion ist. In den weltlichen Reihen giebt es nur Anführer einer Legion Vorsteher einer Regierung u. s. w., im Reiche des Geistes ist aber Alles auf die eigentlichste Weise und der Vorsteher einer Regierung ist zugleich die Regierung selber, der Anführer einer Legion die Legion selber u. s. w. Es ist hier nichts vereinzelt, nichts außer einander, sondern Alles in einander als die vollkommenste Organisation. Zur Verdeutlichung des Gesagten können wir ähnliche Erscheinungen in der Körperwelt betrachten. Wir sehen in dem Pflanzenreiche, in der Klasse der strahlenartigen Blumen, z. B. der Kamillenblume, in der Sonnenblume ꝛc. wie die eine Blume zugleich eine Menge von Blumen ist, welche alle für sich bestehende Blumen sind und doch nur zusammengenommen eine einzige Blume bilden. Daher sagt auch der eine Dämon zur Erklärung seines Namens: ὅτι πολλοί ἐσμεν, und spricht von sich in der mehrfachen Zahl. Denn, obgleich nur Einer, sind es doch Viele, welche zwar einzeln für sich bestehen; aber zusammen doch nur Einen Dämon von mächtiger Ordnung ausmachen.

Nachdem der böse Geist trotz seiner Arglist sein Wesen hatte offenbaren müssen und durch die Macht Christi sein Vorhaben, dem

Ansehen Christi zu schaden, vereitelt sah, wendet er sich zu einer anderen Arglist und bestrebt sich nur, auf den Augenblick entlassen zu seyn aus der Macht Jesu, um alsdann durch seine Bosheit einen Schaden anzurichten, welcher Christo zugeschrieben werden könnte, und wie der Erfolg zeigt auch wirklich zugeschrieben wurde. Er bittet deßhalb zuerst Jesus, aus seiner Macht entlassen und nicht verbannt zu werden und sodann zweitens um die Erlaubniß in eine Heerde Schweine, welche dort weidete, hineinfahren zu dürfen. Die erste Bitte drückt Markus aus mit den Worten: *καὶ παρεκάλει αὐτὸν πολλὰ, ἵνα μὴ αὐτοὺς ἀποστείλῃ ἔξω τῆς χώρας.* (V. 10) und er bat ihn viel, damit er sie (die Dämonen) nicht forttreibe außerhalb des Landes. Unter dem *παρακαλεῖν πολλά* hat man sich ein wiederholtes Bitten, ein Betteln zu denken. Ebenso wie Bettler, wenn man ihnen ihr erstes Gesuch abgeschlagen hat, wiederholt bitten und unmittelbar hintereinander ihre Bitte wiederholen, ebenso that es hier der böse Geist. Gerade aus diesem Betteln desselben sieht man aber, daß Jesus Anfangs nicht geneigt war, seiner Bitte zu willfahren, sondern daß er ihn im Gegentheil aus dem Lande forttreiben wollte.

Das Forttreiben aus dem Lande ist soviel als das Befreien des Landes von der Plage desselben. Ein solches Befreien kann aber nicht dadurch geschehen, daß der böse Geist einem anderen Lande zugeschickt wird, weil hierdurch die Plage desselben nur dem Einen abgenommen und dem Andern aufgeladen würde, sondern es muß vielmehr das Befreien des Landes von der Plage des bösen Geistes in einem Fortschicken dessen in sein eigenes Reich, in die Unterwelt oder Hölle, bestehen. Auf diese Weise drückt Lukas das Betteln des bösen Geistes aus, indem er sagt, er habe gebeten, daß Christus den bösen Geistern nicht auftrage, in den Abgrund zu gehen (*εἰς τὴν ἄβυσσον ἀπελθεῖν.* Luk. 8, 31.) Unter dem Abgrund, *ἄβυσσος*, ist nicht das Meer zu verstehen, sondern die Unterwelt im Allgemeinen und hier im Besonderen die von dem bösen Geiste selber gebildete Unterwelt, das Reich des Teufels, die Hölle. (Vergl. Röm. 10, 7 und unsere dortige Erklärung.)

Um dieser seiner Bitte eine desto sicherere Gewährung zu verschaffen, fügt der böse Geist noch die zweite Bitte hinzu, daß Jesus ihm erlauben möchte, in eine Heerde Schweine zu fahren, welche gerade in der Nähe weidete. Es hat diese zweite Bitte beim ersten

Blick etwas höchst Sonderbares an sich. Gewöhnlich weiß man schon alle Folgen derselben; man weiß, daß Jesus dem bösen Geiste diese Bitte wirklich gewährte, daß derselbe sofort in die Schweine fuhr und daß die Schweine in Folge dessen sich in das Meer stürzten und ertranken. Gewöhnlich legt man nun schon der Bitte selber den Sinn unter, als heiße sie soviel als: ich will in die Schweine fahren und dieselben ins Meer stürzen. Und hieraus fällt man nun das Urtheil, Jesus habe dem bösen Geiste eine solche Bitte nicht gewähren sollen und nicht gewähren dürfen.

Aber dies ist keineswegs richtig und unbefangen geurtheilt. Zu einem solchen Urtheile über diese Begebenheit kommt man nur, wenn man mit Vorurtheilen befangen ist und in die Worte einen Sinn hineinlegt, welchen man sich selber erst aus dem Erfolg der Geschichte gebildet hat. Wüßte man gar nichts von dem Erfolge, so würde man die Bitte des bösen Geistes ganz anders verstehen und man könnte alsdann auch nicht so ungerecht und befangen gegen Christus urtheilen, wie es hier und da gehört wird.

An sich heißt jene zweite Bitte nur soviel als: „ich will mich in Alles fügen, treibe mich nur nicht aus diesem Lande. Ich will selbst in den gemeinsten, unreinsten und verächtlichsten Thieren hausen und will dadurch dem Lande selber und seinen Bewohnern ganz unschädlich seyn, nur laß mich hier." Dies ist der Sinn der Bitte des bösen Geistes, wenn man sie bloß an sich, ohne Rücksicht auf den Erfolg zu nehmen, betrachtet. Wenn aber Christus diese Bitte gewährt, so thut er weiter nichts, als sein Vorhaben, den bösen Geist zu verbannen, nur verändern, oder die beschlossene Verbannung desselben ihrer äußeren Form nach umwandeln, und zwar nicht in eine solche Form, in welcher der Verbannte seine Verbannung leichter ertragen kann, sondern gerade umgekehrt in eine solche Form, welche ihm die Last der Verbannung noch unangenehmer macht. Denn es ist für den bösen Geist viel leichter zu ertragen, daß er in sein eigenes Reich fortgeschickt wird, als daß ihm aufgetragen wird, in Thiere zu fahren und noch dazu in solche Thiere, welche zu den verächtlichsten und unreinsten gerechnet werden. Thiere sind gar kein Gegenstand seines dem Reiche Gottes entgegengesetzten Strebens und gehören gar nicht unter die Artikel seiner höllischen Industrie. Es ist ihm etwas ganz Fremdartiges, in Thiere fahren zu müssen; er findet hier gar keinen An-

knüpfungspunkt seines Strebens. Warum er aber dennoch sich von Jesus erbittet, in die Thiere fahren zu dürfen, dies zeigt uns der Erfolg der Begebenheit. Er hat eine Arglist im Schilde, er will einen Schaden anrichten und zwar will er nicht gerade zunächst den Bewohnern jener Gegend schaden, sondern vor Allem und hauptsächlich Christo und der Ausbreitung des Reiches Gottes auf Erden; er will die Bewohner jener Gegend gegen den Herrn erbittern und der Sache des Reiches Gottes abgeneigt machen, und um diese teuflische Absicht zu erreichen, bittet er sich etwas aus, was ihm eigentlich unangenehm ist. Aecht teuflisch will er lieber einer Unannehmlichkeit sich unterziehen, um nur dem Reiche Gottes schaden zu können, als in sein Reich verbannt zu werden.

Aber hier entsteht nun die Frage: wußte denn Jesus nicht diese Arglist des Teufels? und wenn er sie wußte, wie man wohl annehmen darf zufolge seiner Alles durchdringenden Allwissenheit, warum willfahrte er denn dieser arglistigen Bitte? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir das Verhältniß betrachten, welches durch die Verbannung des bösen Geistes in sein Reich entstanden wäre. Allerdings wäre wohl hierdurch jener Mensch geheilt und das Land von seiner Plage befreit worden. Aber diese Befreiung und Heilung konnte bis jetzt nur eine bloß momentane seyn; es konnte bis jetzt der böse Geist noch nicht für immer in die Hölle gebannt werden, weil dies erst bei dem jüngsten Gericht stattfinden soll; und es konnte daher dieselbe Plage wieder über diese Gegend hereinbrechen. Geradeso, wie z. B. die von Krankheiten Geheilten wiederum krank werden können, wie die damals von dem Tode Auferweckten wiederum starben, geradeso konnte auch jener Mensch wieder von dem bösen Geiste besessen und das Land von ihm geplagt werden. Es konnte der böse Geist wieder zurückkehren nach seiner Austreibung und es konnte noch ärger werden, als es vorher war. Die Verhütung der Rückkehr des bösen Geistes lag bis jetzt nur allein in der ihm von Seiten der Menschen entgegengesetzten Kraft, in der Kraft der Sittlichkeit, welche der Verführung des bösen Geistes widersteht.

Damit also, daß Jesus den bösen Geist in sein Reich bannte, war nur für den Augenblick dem Besessenen geholfen und das Land von der Plage befreit und noch keineswegs der böse Geist selber überwunden. Er konnte vielmehr noch immer allen Schaden aus-

üben und das Land noch viel ärger, als vorher plagen. Christus hätte nur die Bosheit jenes Geistes verhindert, seine Arglist zum Schaden Jesu selber anzuwenden, nicht aber verhütet, daß derselbe sie nicht zum Schaden der Bewohner jener Gegend ausübte. Eine solche Verhütung lag noch nicht im Rathschlusse der Gottheit. So wie überhaupt Alles erst geschehen kann, wenn seine ihm von Gott bestimmte Zeit erfüllet ist, sowie Christus erst gesendet wurde, als die Zeit der Verheißung erfüllet war, obgleich schon lange vorher das Bedürfniß nach der Sendung desselben stark gefühlt und stark ausgesprochen worden war; ebenso kann die völlige Ueberwindung des Bösen erst dann erfolgen, wenn seine Zeit erfüllet ist, wenn das Maaß der Ungerechtigkeit voll ist und das Gericht erfolgt.

Indem also Jesus der Bitte des bösen Geistes, in die Schweine fahren zu dürfen, willfahrte, erreichte er ganz ebenso seinen Zweck, als wenn er ihm befohlen hätte, in sein Reich, in die Unterwelt, sich zu begeben. Es wurde hierdurch ebenso der Besessene geheilt und die Plage des Landes ebenso für eine Zeit lang aufgehoben. Denn das Fahren des bösen Geistes in die Schweine und das Hausen desselben in diesen Thieren war an sich keine neue Plage für das Land, wenn es nicht von dem bösen Geiste von Neuem dazu benutzt wurde. Benutzt konnte es aber bis jetzt zu jeder Art von Schaden werden und wurde auch wirklich zum Schaden benutzt. Aber ganz denselben Schaden konnte der böse Geist auch in dem anderen Falle ausüben, wenn er überhaupt aus jenem besessenen Menschen in sein Reich fortgeschickt worden wäre. Es wurde durch die von Christo ertheilte Erlaubniß nur die Art und Weise bestimmt, wie der unreine Geist den Menschen verlassen sollte, ohne daß ihm dadurch ein neuer Weg zum Schaden angewiesen worden wäre, welchen er nicht schon vorher hätte offen gehabt und fortwährend einschlagen konnte.

Aus dieser Erklärung der Verhältnisse ergiebt sich, daß, wenn man unbefangen über die vorliegende Begebenheit urtheilen will, man Christus durchaus frei sprechen muß von der Schuld an den Folgen der Erlaubniß, welche er dem bösen Geiste ertheilte, in die Schweine zu fahren. Die ganze Schuld liegt auf dem bösen Geiste selber, welcher die ertheilte Erlaubniß auf das Teuflischste benutzte und die ganze Heerde Schweine in das Meer stürzte. Die Absicht, welche der böse Geist bei dieser Bosheit hatte, ist leicht einzusehen

und ist oben schon von uns angegeben worden. Er wollte dem Herrn dadurch schaden, indem er ihm die Bewohner jener Gegend abgeneigt machte und den guten Eindruck bei ihnen zerstörte, welchen die Heilung des Besessenen hervorbringen mußte. Er thut dies nicht durch eine Verstellung, wie bei seiner vorhergehenden Anrede Christi, sondern durch die vollkommenste Offenbarung seiner ganzen Bosheit, und deßwegen läßt es Christus auch diesmal zu, obgleich er vorher seine arglistigen Anreden nicht zugelassen hatte. Dieses Zulassen Christi ist ganz analog der Art und Weise, wie Gott fortwährend das Böse zuläßt. So wie dieses aus für uns unerforschlichen Gründen geschieht, aber sicherlich auf der heiligsten Weisheit und Güte Gottes beruht, ebenso geschah auch dieses Zulassen Christi.

Folgen wir nun wieder nach diesen Bemerkungen dem Faden der Erzählung, so berichten uns die Evangelisten, daß plötzlich, nachdem Jesus dem bösen Geiste erlaubt hatte, in die Schweine fahren zu dürfen, diese sich in stürmische Bewegung setzten von dem Abhange des Berges herab, an welchem sie weideten, und in das Meer hinein, welches an diesem Abhange anspülte. Die Heerde war aber sehr groß; sie bestand aus ohngefähr 2000 Schweinen und sie ertranken alle im Wasser.

Sehr häufig denkt man hierbei an einen Schrecken, welchen das Hineinfahren des bösen Geistes unter der Heerde verursacht habe. Allein es ist dies eine höchst plumpe Vorstellung. Wenn etwa der böse Geist selber ein tolles Schwein wäre, oder mit einer geräuschvollen Masse begleitet wäre, dann könnte man sich wohl eine solche Vorstellung erlauben. Allein sowie die Bewegungen unseres eigenen Geistes in unserem Körper keinen Spektakel machen und auch die bösen Regungen desselben nicht Lärmen und Schrecken erregen, so ist es auch mit den Bewegungen des bösen Geistes der Fall. Er kommt ganz still und unvermerkt mit den Tritten der Gedanken und auf den geräuschlosen Wegen derselben und statt durch sein Ankommen Schrecken zu erregen, erregt er vielmehr Lust und Freude. Was den Sturz der Schweine in das Meer verursachte, muß deßhalb nicht sowohl in dem Hineinfahren des bösen Geistes in die Schweine und in einem hieraus entstandenen Schrecken gesucht werden, sondern vielmehr in einem ganz besonderen Antrieb

des bösen Geistes, nachdem er erst in die Schweine hineingefahren war.

Als die Hirten dieses sahen, flohen sie und verkündigten die Begebenheit in der Stadt und auf dem Lande. Und die Bewohner dieser Gegend gingen aus, zu sehen, was denn das Geschehene sey. Und sie kamen zu Jesus und sahen den Besessenen, von welchem der böse Geist ausgefahren war, bekleidet und vernünftig bei den Füßen Jesu sitzen und sie fürchteten sich. Und es erklärten ihnen die Zuschauer der Begebenheit, wie es mit dem Besessenen gegangen und was mit den Schweinen geschehen sey. Aber statt die Wohlthat Jesu anzuerkennen und der Bosheit des Teufels die Schuld zuzuschreiben, schrieben sie dieselbe vielmehr Jesu zu und fürchteten sich vor seiner wunderbaren Macht und baten ihn, sich von ihren Grenzen zu entfernen.

Jesus gab diesen unverständigen Bitten nach und stieg wiederum in das Schiff, mit welchem er hier angekommen war. Als er aber eben einstieg in das Schiff, bat ihn der geheilte Besessene, daß er ihn begleiten und mit ihm seyn dürfe. Allein Jesus ließ es nicht zu, sondern sprach zu ihm: „Gehe in dein Haus zu den Deinigen und verkünde diesen, wie viel dir der Herr gethan und dich begnadigt hat.“ Und er ging fort und fing an in dem sogenannten Dekapolis zu verkündigen, wie viel ihm Jesus gethan habe. Und Alle erstaunten darüber.

Matth. 9, 1 — 8.

Nach der im Vorhergehenden erklärten Begebenheit in dem Gebiete der Stadt Gadara sah sich Jesus genöthigt, seine Absicht, auch in dieser Gegend das Reich Gottes zu verkündigen, aufzugeben. Er ging wieder zu Schiffe und kam wieder nach Kapernaum. Was sich bei dieser seiner Rückkehr ereignete, erzählt Matthäus in dem vorliegenden Abschnitte im engsten chronologischen Zusammenhange.

Auch Markus erzählt dieselbe Begebenheit, Kap. 2, 1 — 12, verbindet sie aber nicht auf dieselbe Weise mit der Rückkehr aus dem Lande der Gadarener, sondern läßt sie auf die Heilung des Aussätzigen folgen, welche an demselben Tage geschah, an welchem die Bergpredigt gehalten wurde. (Vgl. Matth. 8, 1 — 4). Auf die Rückkehr aus dem Lande der Gadarener läßt er dagegen eine

andere Begebenheit folgen, welche zwar ebenfalls nach dieser Rückkehr, aber einige Zeit später sich ereignete. (Vgl. Mark. 5, 21—43 mit Matth. 9, 18 — 26). Außerdem aber ist Markus bei der vorliegenden Erzählung noch etwas ausführlicher, als Matthäus und läßt sich auf das Vollkommenste mit demselben in Uebereinstimmung setzen.

Lukas erzählt ganz ebenso, wie Markus, Kap. 5, 17 — 26, und läßt sich deßhalb eben so gut in Uebereinstimmung mit Matthäus setzen.

Der Ausdruck des Matthäus: ἦλθεν εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν (9, 1), wird durch die Angabe des Markus erklärt, welcher ausdrücklich sagt: εἰςῆλθεν εἰς Καπερναούμ. Die eigene Stadt ist also hier nicht Nazaret, sondern Kapernaum und sie wird von Matthäus so genannt, weil sich Jesus hier wohnhaft niedergelassen hatte und von hier aus zur Verbreitung der Predigt vom Reiche Gottes wirkte.

Markus hat bei der Zeitangabe zu dieser Begebenheit den unbestimmten Ausdruck: δι' ἡμερῶν, durch Tage hindurch, (Mark. 2, 1), welches sowohl heißen kann: nach diesen Tagen, nachdem diese Tage vorüber waren, als auch: während dieser Tage. Da er diese Begebenheit nun folgen läßt auf eine Begebenheit, welche unmittelbar nach der Bergpredigt geschah: so stimmt diese unbestimmte Angabe vollkommen mit dem von Matthäus angegebenen chronologischen Zusammenhange überein. Lukas hat eine ähnliche unbestimmte Zeitangabe: ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν, an einem der Tage (Luk. 5, 17), welche Angabe ebenfalls mit dem chronologischen Zusammenhang übereinstimmt.

Nach der Erzählung des Markus hatten sich auf das schnell verbreitete Gerücht von der Wiederkehr Christi viele Menschen versammelt und theilweise in das Haus begeben, in welchem sich Jesus anfhielt, theilweise dasselbe umringt, so daß Niemand mehr zu ihm gelangen konnte.

ὥςτε μηκέτι χωρεῖν μηδὲ τὰ πρὸς τὴν θύραν, Mark. 2, 2, wörtlich übersetzt: so daß nicht mehr offen stand, nicht einmal das zur Thüre, d. h. der Raum, der Weg, der zur Thüre führt.

Nach der Angabe des Markus und Lukas belehrte Christus die versammelte Menge und gewiß wieder über denselben Gegenstand, worüber er seit einiger Zeit schon so oft sich ausgesprochen

hatte. Markus bedient sich hierbei des Ausdrucks: ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον (2, 2), er sprach zu ihnen die Lehre. Unter dieser Lehre ist die bekannte, von ihm schon mehrmals vorgetragene Lehre von dem Reiche Gottes zu verstehen, wie sie uns Matthäus ausführlich in der Bergpredigt gegeben hat.

Lukas giebt noch ferner an, daß die versammelte Menge aus Pharisäern und Schriftgelehrten bestand, welche aus allen Ortschaften Galiläas, Judäas und auch aus Jerusalem gekommen waren, um ihn zu hören und seine Heilungen zu sehen. Man kann hieraus abnehmen, daß das Gerücht von Jesu sich schon sehr verbreitet haben mag und daß man überall auf seine Lehren und Thaten aufmerksam wurde. Die Meisten von den hier Versammelten scheint jedoch mehr die Neugierde, als das religiöse Interesse angetrieben zu haben, eine Reise zu machen, um die wunderbaren Thaten zu sehen und die auffallenden Lehren zu hören. Denn gerade diese Art Menschen wurden am meisten durch das Gerücht von Jesu betroffen, da sie ganz anders das Volk zu lehren pflegten und da die Lehre Jesu in so starkem Widerspruch mit der ihrigen stand. Sie gingen deßhalb hin und wollten einmal den Wundermenschen sehen und mit ihren eigenen Ohren seine widersprechende Lehre hören, welche der Mund des Volkes wohl auf wunderliche Weise verwirrt ihnen mitgetheilt haben mag. Man hatte zugleich auch Kranke herbeigebracht und Jesus war sehr beschäftigt, sie zu heilen.

καὶ δύναμις κυρίου ἦν εἰς τὸ ἰᾶσθαι αὐτούς, Luk. 5, 17, und die Kraft des Herrn war auf das Heilen derselben hin, d. h. sie war darauf hingerichtet, hingewendet; sie war durch den Willen Christi darauf hingerichtet; sie hatte fortwährend die Intension zum Heilen derselben. Diese fortwährende Intension der Kraft Christi zum Heilen der nach Heilung Verlangenden zeigt sich besonders deutlich in der Heilung der kranken Frau, welche nur den Saum seines Kleides anrührte und schon dadurch geheilt wurde (Vgl. Matth. 9, 18 — 26 und die Parallelstellen Mark. 5, 21 — 43 und Luk. 8, 40 — 56).

Als nun Jesus so beschäftigt war, kam noch ein anderer Haufe Menschen mit einem Gichtbrüchigen, welcher auf einem Bette lag und von vier Mann getragen wurde (Mark. 2, 3).

ἐπὶ κλίνης βεβλημένον, der auf das Bett geworfen war, d. h. der durchaus nicht gehen konnte. Durch die Gicht waren nämlich

die Sehnen, mit welchen die Glieder bewegt werden, erschlafft und verschrumpft, so daß er seine Glieder nicht mehr bewegen konnte.

Nachdem diese Menschen sich vergeblich bemüht hatten, den Kranken durch die versammelte Menge in das Haus zu bringen und vor Jesu hinzustellen, stiegen sie mit demselben auf das flache Dach des Hauses, nahmen die Ziegeln weg, durchgruben die Unterlage welche aus einer Art Estrich bestand und ließen den Kranken mit samt dem Bettchen desselben durch die so gemachte Oeffnung in den inneren Raum des Hauses herab, wo sich Jesus befand (Mark. 2, 4; Luk. 5, 19).

ἀπεστέγασαν τὴν στέγην· ὅπου ἦν, καὶ ἐξορύξαντες χαλῶσι τὸν κράββατον (Mark. 2, 4), sie deckten das Dach ab, (nämlich dadurch, daß sie die Ziegeln wegnahmen, cf. Luk. 5, 19) und nachdem sie es durchgraben hatten, ließen sie das Lager hinunter.

καὶ μὴ εὑρόντες ποίας εἰσενέγκωσιν αὐτόν, Luk. 5, 19, und nicht findend, auf was für einem Wege sie ihn hineinbrächten. Zu *ποίας* muß hinzugedacht werden *ὁδοῦ*, welches Wort häufig ausgelassen wird. Vergleiche Luk. 19, 4, *ὅτι ἐκείνης* (sc. *ὁδοῦ*) *ἤμελλε διέρχεσθαι.*

Diese Art Krankheit, wie sie im vorliegenden Falle beschrieben wird, ist meistens eine selbstverschuldete. Sie hat zwar auch zuweilen in einem schädlichen Einfluß der äußeren Welt ihren Grund; aber sie ist größten Theils durch die Sünde der Menschen veranlaßt und gleichsam herbeigezogen. Wie man aus allen Umständen schließen kann, war es auch bei dem hier genannten Menschen der Fall. Aber die mancherlei Leiden, welche das Gefolge seiner Krankheit bildeten, waren nicht vergeblich gewesen, sie hatten ihn zur Besinnung gebracht und sein Herz zu Gott hingeführt. Er hatte tief sein vergangenes Leben bereut, er hatte Buße gethan, er hatte sich von Grund seines Herzens gebessert und war innerlich ein ganz anderer Mensch geworden. Aber immer noch blieben die Folgen seiner früheren Vergehungen, immer noch war er auf das Lager hingeworfen; und Alles an ihm und um ihn her rief ihm fortwährend das Bewußtseyn seiner Schuld hervor und hielt sein Gemüth in beständiger Besorgniß und fortwährendem Kummer und machte seinen Geist niedergeschlagen und muthlos.

Diesen Zustand des Kranken müssen wir nothwendig voraussetzen; dazu nöthigt uns die übereinstimmende Erzählung der Evan-

gelisten, wenn sie sagen, daß Jesus, nachdem er den Glauben desselben und der übrigen Leute, welche ihn brachten, gesehen hatte, zu ihm gesprochen habe: Sey getrost, mein Kind! dir sollen deine Sünden vergeben werden. Wie liebevoll ist aber diese Anrede Christi an den Kranken! Er ruft ihm sogleich Muth zu, weil er muthlos war; und er nennt ihn dabei: Mein Kind! Kann er liebevoller sprechen, als wenn er sich gleichsam zu seinem Vater macht und ihm verheißt, für ihn zu sorgen, wie ein Vater für sein Kind zu sorgen pflegt? Und kann er einen größeren Trost dem Kranken geben, einen Trost, der mehr sein Herz mit frohem Muthe erfüllt, als wenn er ihm auf das Bestimmteste verheißt, daß ihm seine Sünden vergeben werden sollen?

Nur diese Verheißung aus dem Munde Christi, und es mußte ein Herz, das an Christus, als an den verheißenen Messias, an den Erlöser der Menschheit glaubt, sich über alles Ungemach und alle Widerwärtigkeiten erheben, welche noch als Folgen seiner Sünde sichtbar waren; es mußte frohlocken, selbst wenn es von Noth und Schmerzen aller Art umlagert wäre. Denn was sind nun alle Folgen früherer Vergehungen, was ist alles Leiden durch Krankheit des Körpers, oder durch Verachtung von Menschen, wenn wir uns mit Gott versöhnt wissen, wenn uns Gott unsere Sünden vergeben und sich unserer liebevoll angenommen hat; was fehlt uns noch, wenn wir im Geiste rufen können: lieber Vater! und wenn wir mit der festesten Zuversicht unserer Seligkeit entgegen sehen dürfen?

Diese trostvollen Worte Christi fallen aber den gegenwärtigen Pharisäern und Schriftgelehrten auf, sie überlegen dieselben in ihrem Herzen und sprechen zu einander: Wie sagt dieser so Lästerungen? Wer ist dieser, der so lästert? Wer kann Sünden vergeben, außer nur allein Gott? (Mark. 2, 7; Luk. 5, 21.

τί οὗτος οὕτω λαλεῖ βλασφημίας, Mark. 2, 7, wie dieser so spricht Lästerungen! Es ist dies nicht so wohl eine Frage, als vielmehr eine Ausrufung, ein Ruf des Erstaunens über die bei ihnen scheinbar so große Lästerung Gottes.

Wie die Pharisäer und Schriftgelehrten hier denken und sprechen bei dem größten Troste, der dem Sünder widerfahren kann: ebenso denken und sprechen noch immer die Menschen, wenn sie sehen, daß Einer, der als Sünder bekannt ist und dessen Vergehungen

überall ruchbar geworden sind, die Vergebung der Sünden durch Jesus Christus in Anspruch nimmt. Sie selbst nehmen für ihre Person die Sündenvergebung auf das Stärkste in Anspruch, aber für den offenkundig gewordenen Sünder wollen sie nicht dasselbe Recht gelten lassen und verargen ihm seine frohe Zuversicht auf die Vergebung seiner auch noch so schweren Sünden, und suchen ihm dieselbe zweifelhaft zu machen und wohl ganz und gar zu entreißen.

Aber das ist gerade das Herrliche der vorliegenden Begebenheit, daß die Sündenvergebung nicht bloß von Christus ausgesprochen und verheißen wird, sondern daß er auch, wie das Folgende zeigt, zum sichersten Zeichen der Richtigkeit und Festigkeit seiner Aussage alle Folgen der Sünde aufhebt und dadurch unsere Zuversicht auf seine Verheißung auf das Festeste begründet. Wer so heilen kann, was wir durch unsere Sünden uns verschuldet, wer so die für menschliche Kunst unheilbar gewordenen Folgen der Sünde aufheben kann, wie hier Jesus die gelähmten Glieder des Gichtbrüchigen heilt, zu dem können wir gewiß das größte Zutrauen haben, daß er auch uns unsere Sünden wirklich vergeben hat, daß er uns ausgesöhnt hat mit unserem himmlischen Vater und daß wir wiederum kindlich zu ihm beten dürfen. Und gestärkt und ermuthigt durch diese Zuversicht werden wir uns über die noch zurückbleibenden Folgen der Sünden überheben und der Hoffnung Raum geben, daß auch sie nach dem Rathschlusse Gottes von uns abgenommen, oder mit der Hülfe Gottes von uns werden überwunden werden.

εὐκοπώτερον, (Matth. 9, 5, ebenso Markus und Lukas) müheloser, d. h. was weniger Mühe macht, was sich leichter ertragen läßt, tolerabilius cf. Olearius Observ. ad h. l. Es ist dies nicht auf Christus selber zu beziehen, sondern auf die Pharisäer und Schriftgelehrten. Christus fragt nicht, was für ihn leichter auszusprechen sey; sondern er fragt jene Leute: was stößt euch weniger an, was beleidigt euch weniger?

τότε λέγει τῷ παραλυτικῷ, (Matth. 9, 6, und ähnlich Markus und Lukas), da sagt er zu dem Gichtbrüchigen. Diese Worte sind von dem Erzähler in die Rede Jesu eingeschaltet und ganz im Tone der lebhaften Erzählung geschrieben.

τὸν δόντα ἐξουσίαν τοιαύτην τοῖς ἀνθρώποις (Matth. 9, 8), der eine solche Macht den Menschen gegeben hat, d. h. der eine solche Macht unter den Menschen erweckt und für sie aufgestellt

hat. Die ἐξουσία ist hier die eben von Christus gezeigte Macht der Vergebung der Sünden.

ὅτι εἴδομεν παράδοξα σήμερον (Luk. 5, 26), wir haben heute etwas Außerordentliches gesehen. τὸ παράδοξον bedeutet alles das, was gegen den herrschenden Glauben ist, das nach gewöhnlichen Ansichten Unglaubliche. Hier ist darunter die eben geschehene Sündenvergebung durch Jesus Christus zu verstehen. Die Aeußerung selber paßt sehr gut in den Mund solcher Leute, welche der Neugierde wegen von allen Gegenden des jüdischen Landes nach Kapernaum gekommen waren, wie wir schon oben von ihnen gesagt haben.

Matth. 9, 9 — 13.

Diese Begebenheit von der Berufung des Matthäus, des Zöllners, welche hier als einige Zeit nach der Bergpredigt vorgefallen erzählt wird, widerspricht durchaus nicht dem, was Lukas von der Berufung der Apostel erzählt, daß sie nämlich unmittelbar vor der Bergpredigt geschehen sey. Man muß nur die hier erzählte Berufung nicht als die erste ansehen. Matthäus war vielmehr, ebenso wie die übrigen Jünger schon auf dem Berge auserwählt worden, aber er war kurz darauf wieder an den Zoll gegangen; er hatte seinen eigentlichen Beruf noch nicht recht verstanden, und als Jesus kurz darauf in derselben Gegend auf der Seeseite an der Stadt Kapernaum, wo das Zollhaus stand, vorbeiging, sah er ihn hier wieder sitzen und rief ihn abermals zu sich. Auf diesen wiederholten Ruf Christi kam Matthäus und verließ Alles. Matthäus mag wohl nicht so bei seiner Auserwählung schon vorbereitet gewesen seyn, wie z. B. Petrus, Johannes ꝛc., durch ihre frühere Bekanntschaft mit Jesu es waren und auch durch die Aufforderung des Täufers Johannes, zu Jesus hinzugehen.

Wenn diese Erzählung im Widerspruch gegen den Bericht des Lukas vor der Bergpredigt wäre, so würde sich Lukas selbst widersprechen, indem er dieselbe Begebenheit erzählt, Luk. 5, 27 — 32. Ebenso Mark. 2, 14 — 17. Beide Evangelisten, Markus und Lukas, lassen in Uebereinstimmung mit Matthäus diese Begebenheit auf die Heilung des Gelähmten folgen, welchen Jesus bei seiner Wiederkunft aus dem Lande der Gadarener heilte.

Das Mahl wurde im Hause des Matthäus selbst gehalten, wie Lukas erzählt, 5, 20.

Matthäus erzählt hier seine eigene Berufung, aber so unparteiisch, wie es wohl selten der Fall ist. Er ist voller Demuth und stellt sich wie einen von den Zöllnern und Sündern dar, indem er sagt, daß noch andere Zöllner und Sünder mit zu Tische saßen. Lukas nennt sie bloß Zöllner; aber Matthäus verschweigt es nicht, was er war; er freut sich aber über das, wozu er gewürdigt wurde.

Es ist sehr wohl möglich, daß die Schriftgelehrten und Pharisäer, welche hier sich so tadelnd über Jesus äußern, als sie ihn in der Gemeinschaft der Zöllner und Sünder sahen, ganz dieselben waren, von welchen im vorhergehenden Unterabschnitte erzählt wurde, daß sie aus dem ganzen jüdischen Lande nach Kapernaum gekommen seyen, um den Wundermenschen Jesu zu sehen. Sowie sie bei dem Ausspruche Jesu: „dir sollen deine Sünden vergeben werden," einen Anstoß nehmen und ihn für einen Gotteslästerer halten: ebenso nehmen sie auch hier wieder einen Anstoß daran, daß Jesus mit Zöllnern und Sündern umgeht, und äußern sich sehr mißbilligend darüber. Man sieht deutlich, sie suchen überall etwas hervor, was ihn verdächtig machen kann, und sie wollen sich durchaus nicht von seiner höheren Würde überzeugen lassen. Ihres Herzens Hochmuth und Bosheit erlaubt ihnen nicht, den als den verheißenen Messias anzuerkennen, welcher so sehr ihren Lehren und Satzungen widerspricht und etwas ganz Anderes von den Menschen verlangt, als was sie bisher von ihnen verlangt und selber gethan hatten.

Dort war es die hohe Würde Christi, welche sie anstößig finden, hier ist es die tiefe Selbsterniedrigung des Herrn, was ihnen mißfällt und sie an der Wahrheit dessen wiederum zweifeln läßt, was sie vor Kurzem erst anstaunen mußten. Von Herzen gern an der hohen Würde Christi zweifelnd fragen sie bei dem Anblick dieser tiefen Selbsterniedrigung desselben seine Jünger: Warum ißt euer Lehrer mit Zöllnern und Sündern? Wie kommt es, daß der Heilige, als welcher er sich so eben bewiesen haben will, jetzt mit so unheiligen Menschen umgeht und mit ihnen ißt? Aber Jesus, der dieses hörte (Matth. 9, 12), wußte auch hier wieder ebenso, wie dort, ihren Zweifel und Unglauben zu beseitigen und zu zeigen, wie

der Anstoß, den sie nahmen, nur in ihnen selber begründet sey, nicht aber an ihm und seinem Betragen liege.

Es war gerade der Zweck der Menschwerdung Christi, die Sünder, welche alle Menschen ohne Ausnahme waren, zu erlösen; er sollte der Heiland des kranken Menschengeschlechtes werden und konnte deßhalb gewiß nicht die Kranken und gerade die allergefährlichsten Kranken vermeiden wollen. Was wäre das für ein Arzt, der nur zu Gesunden hinginge, die Kranken aber flöhe? Wer heilen will, muß Kranke aufsuchen und kann nur Kranke heilen wollen. Wie konnte also Christus die Kranken fliehen, wie konnte er den Umgang mit den weltbekannten Sündern vermeiden wollen? Gerade in der Eigenschaft, wie er sich in dem vorhergehenden Unterabschnitte gezeigt hatte, gerade in der Eigenschaft als Heiland der Welt lag es, daß er zu den Zöllnern und Sündern hinging, um sich zu bemühen auch sie zu heilen. Hierauf weist sie Jesus hin und spricht: Die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken, und ich bin nicht gekommen, die Gerechten zu rufen, sondern die Sünder aufzufordern zur Buße.

Um sich aber bei dieser Gelegenheit nicht bloß selber zu rechtfertigen, sondern auch sein eben ausgesprochenes Amt an seinen Tadlern selber auszuüben und sie zur Bekehrung und Besserung aufzufordern, ruft er ihnen noch zu: Wenn ihr wieder fortgegangen seyd, so benutzt diese Begebenheiten und lernt daraus, was es heißt: Ich will Barmherzigkeit, und nicht Opfer. Lernt erkennen, daß ihr selber noch ganz und gar nicht den Willen Gottes erfüllt mit all euerm Opfern und mit euerm Beobachten der Ceremonien des Gesetzes, wenn ihr dabei noch so lieblos eure Nächsten verachtet und euch weigert, mit ihnen umzugehen. Wo ist bei einer solchen Gesinnung die Barmherzigkeit, welche Gott gegen den Nächsten verlangt, und was soll die äußere Erfüllung des Willens Gottes, wenn ihr im Innern demselben so ganz und gar widersprechet?

Matth. 9, 14 — 17.

In Uebereinstimmung mit Matthäus erzählen Markus und Lukas diese Begebenheit sogleich nach der Berufung des Matthäus Levi. Cf. Mark. 2, 18 — 22; Luk. 5, 33 — 39. Markus sagt, es sey geschehen, als die Jünger des Johannes und die Pharisäer gerade fasteten. Aus dieser Angabe, die sehr viel Wahrscheinlichkeit

hat, sieht man, daß nicht eine allgemein gültige Fastenzeit gemeint ist, wie sie das Gesetz vorschreibt, weil alsdann das ganze Volk, und nicht bloß die Pharisäer und Jünger des Johannes gefastet haben würden, sondern ein besonderes Fasten, wie es die Pharisäer und auch Johannes, der Täufer, obgleich nicht mit derselben inneren Gesinnung, zum Gesetz gemacht hatte. Die Pharisäer pflegten z. B. jede Woche zweimal zu fasten, am zweiten und fünften Tage der Woche, cf. Luk. 18, 12. Lukas erzählt so unbestimmt, wie man nur erzählen kann. Er sagt nur: „sie aber sagten zu ihm;" giebt jedoch gar nicht an, wer diese sind, die so sagten. Aus dem Vorhergehenden kann man etwa schließen, daß es die in den beiden vorhergehenden Unterabschnitten erwähnten Schriftgelehrten und Pharisäer gewesen seyen, welche so sprachen. Aber hierzu scheint der Ausdruck οἱ τῶν φαρισαίων nicht ganz zu passen; denn die Pharisäer werden nicht gesagt haben: „warum fasten die Anhänger der Pharisäer häufig?" sondern sie hätten bloß mit dem persönlichen Fürworte sich genannt. Ebenso läßt Markus die Jünger des Johannes und die Pharisäer zusammen fragen und sich nicht mit dem persönlichen Fürworte, sondern: μαθηταὶ Ἰωάννου, und: οἱ τῶν φαρισαίων, nennen. Zur Erklärung dieser scheinbaren Abweichung kann man nur sagen, daß Markus und Lukas den Sinn der Frage nach ihrer Art als Geschichtschreiber wiedergeben, während Matthäus als Augenzeuge die Leute selbst fragen läßt. Schon daraus, daß Matthäus diese Frage der Jünger des Johannes eng mit dem Vorhergehenden verbindet, läßt sich vermuthen, daß bei dieser Frage die Pharisäer noch zugegen waren. Besonders scheint das Wörtchen τότε hier eine Gleichzeitigkeit der Begebenheiten anzeigen zu sollen, und es läßt sich deßhalb sehr gut denken, daß die Pharisäer Theil nahmen an der von den Jüngern des Johannes aufgeworfenen Frage.

Unter den Jüngern des Johannes sind solche Juden zu verstehen, welche damals, als Johannes am Jordan auftrat, sich von demselben taufen ließen und von dieser Zeit an in einem hohen Grade die göttlichen Gesetze beobachteten, wodurch sie zum Theil der Sekte der Pharisäer sehr ähnlich wurden. Durch die vor einiger Zeit statt gefundene frühzeitige Gefangenschaft des Johannes scheinen sie in ihrer Belehrung und Bildung zum Reiche Gottes etwas zurückgestanden zu haben und nahmen deßhalb jetzt auf ähnliche Weise, wie die Schriftgelehrten und Pharisäer, Anstoß an Christus. Hätte

Johannes noch nicht im Gefängniß gesessen: so wären sie wohl von diesem eines Bessern belehrt worden und hätten wohl schwerlich so gemeinschaftliche Sache mit den Pharisäern gemacht.

Was die Frage dieser Jünger des Johannes selbst betrifft: so steht sie ganz parallel mit den Fragen und Ansichten der Pharisäer und Schriftgelehrten bei den Gelegenheiten in den beiden vorhergehenden Unterabschnitten und ist gleichsam nur eine Fortsetzung desselben Anstoßes. Während Jene zuerst Anstoß nahmen an der hohen Würde, welche Christus für sich in Anspruch nimmt, und sodann an der tiefen Selbsterniedrigung, deren er sich nach der Ansicht jener Leute mit Unrecht schuldig macht: so nehmen jetzt die Jünger des Johannes Anstoß an der freien Erhebung Christi über die Satzungen der Väter, welche nach ihrer Meinung ein religiöses Gemüth durchaus heilig halten und streng beobachten müsse.

οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος, Matth. 9, 15, die Söhne des Hochzeitgemaches, d. h. die Theilnehmer an der Hochzeit; die Hochzeitsgäste. Der Sinn der Rede Christi ist: Wie können die Menschen jetzt trauern, wenn sie den gefunden haben, auf welchen ihre ganze Seele hoffte, wenn sie den Messias, den Erlöser und Versöhner gefunden haben, wenn der jetzt unter ihnen lebt, auf den alle Propheten geweissaget haben? Es kommen aber später Tage, wo auch sie fasten werden, nachdem der Erlöser von ihnen genommen ist. Aber sie werden alsdann nicht nach eurer und der Pharisäer Art fasten, sie werden sich nicht bei ihrem Fasten nach den alten Satzungen halten, sondern nach ihrem eigenen Geiste; sie werden nach ihrer Art fasten. Denn so wie Niemand einen neuen, noch ungewalkten, oder ungewaschenen Lappen auf ein altes Gewand flickt, damit nicht derselbe, wenn er sich zusammenzieht, seine Unterlage mit sich abreißt von dem Gewande und der Riß stärker wird: ebenso kann das neue Leben, in welches sie versetzt werden, nicht auf die alten Gewohnheiten aufgenäht und angeflickt werden, weil es kräftiger ist, als das alte, und letzteres durch seine Kraft, wenn es sich mit der Zeit immer mehr und mehr contrahirt und bildet, zerreißen würde. Dasselbe Bild gewährt der Wein. Wenn neuer Wein in alte Schläuche gefüllt würde, so würde die Kraft des Weines dieselben zersprengen. So würde es auch gehen, wenn das neue Leben des Christenthums in die alten Formen des Judenthums eingepaßt werden sollte.

ἐπίβλημα, Matth. 9, 16, ein Aufwurf, Aufsatz, wie die Schneider manchmal auf einen Riß ein Stück Tuch aufsetzen.

ῥάκος, ein Riß, ein Abriß, Stück, Streifen.

ἄγναφος, ungewalkt, roh, also ein Stück Tuch, welches sich, sobald es naß wird, was bei dem Gewande häufig der Fall war, zusammenzieht.

τὸ πλήρωμα αὐτοῦ, das, was es ausfüllt, das was unter ihm liegt, worauf es aufgenäht ist. Luther hat hier dieses Wort für den Nominativ und für einerlei mit *ἐπίβλημα ῥάκους* gehalten. Es ist aber als Accusativ anzusehen und *ἐπίβλημα* ist Subject.

αἴρει τὸ πλήρωμα αὐτοῦ τὸ καινὸν τοῦ παλαιοῦ (Mark. 2, 21), so reißt er ab die Unterlage desselben, der neue von dem alten. Zur Erklärung dieses Satzes muß man die Erzählung des Matthäus betrachten. *τὸ πλήρωμα* ist wiederum, wie bei Matthäus, der Accusativ des Objects; *αὐτοῦ* bezieht sich auf das vorhergehende *ἐπίβλημα*, welches in diesem vorliegenden Satze das Subject ist. *τὸ πλήρωμα αὐτοῦ* ist somit das, was den Aufsatz, Besatz ausfüllt, seine Unterlage.

τὸ καινόν, bezieht sich nicht auf *πλήρωμα*, sondern wiederum auf *ἐπίβλημα* und ist auf diese Weise das eigentliche Subject des Satzes.

Zu dem Worte *τοῦ παλαιοῦ* muß *ἱματίου* hinzugedacht werden, wie auch unmittelbar vorher beide Worte verbunden stehen. Gehörig construirt heißt demnach jetzt der ganze Satz: so reißt der neue Besatz seine Unterlage ab von dem alten Kleide.

καὶ τὸ καινὸν σχίζει καὶ τῷ παλαιῷ οὐ συμφωνεῖ τὸ ἀπὸ τοῦ καινοῦ (Luk. 5, 36), so zerschneidet er sowohl das neue, als auch nicht harmonirt mit dem alten der von dem neuen. Um diese Sätze zu verstehen muß Manches aus dem Vorhergehenden hinzugedacht werden. Das Subject zu dem ersten der beiden Sätze ist die Person, welche so etwas thut. Dieser Mensch zerschneidet das neue Gewand, wenn er aus ihm einen Besatz auf ein altes Gewand setzt. Das Subject zu dem zweiten Satze ist *τὸ ἀπὸ τοῦ καινοῦ*. Hierzu muß aus dem Vorhergehenden hinzugedacht werden: *ἐπίβλημα*. Zu dem Worte *τῷ παλαιῷ* aber muß hinzugedacht werden *ἱματίῳ*. Auf diese Weise vervollständigt heißt sodann der zweite Satz: der von dem neuen Gewande gemachte Besatz harmonirt nicht mit dem alten Gewande.

καὶ οὐδεὶς πιὼν παλαιὸν (sc. οἶνον) εὐθέως θέλει νέον, λέγει γάρ· ὁ παλαιὸς χρηστότερός ἐστιν, (Luk. 5, 39), und Keiner, welcher alten Wein trank, will sogleich neuen; denn er spricht: der alte ist nützlicher. Diese Worte hat weder Matthäus, noch Markus, sondern allein nur Lukas; es ist aber sehr wahrscheinlich, daß sie bei dieser Gelegenheit gesprochen wurden, denn sie passen sehr gut in den Zusammenhang der Antwort Christi auf die Frage der Jünger des Johannes. So wie nämlich Christus mit den unmittelbar vorhergehenden Worten sein Verfahren und das seiner Jünger gegen die vorwurfsvolle Frage der Jünger des Johannes gerechtfertigt hat, ebenso rechtfertigt er jetzt mit diesen Worten die Vorschriften des Johannes selber, damit es nicht scheinen möge, als stehe Johannes im Widerspruch mit Jesus. Johannes mußte solche Vorschriften geben, weil er nur vorbereiten sollte auf das Reich Gottes und zwar gerade dadurch, daß er das Alte wieder in seiner ganzen Vollkommenheit herstellte, auf welches sodann das Neue durch Christus aufgebaut werden sollte. Johannes durfte keine Neuerungen machen, weil er nicht die Macht besaß, sie durchzuführen, sowie nur allein Christus sie durchführen konnte und sollte, und weil alsdann sonst die Menschen seine Neuerungen verachtet hätten, sowie man neuen Wein verachtet, wenn man alten hat und alten fortwährend trinken kann.

Matth. 9, 18 — 26.

Nachdem Jesus aus dem Lande der Gadarener wiederum nach Kapernaum zurückgekehrt war und sich hier bei verschiedenen Gelegenheiten gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer, welche aus Neugierde sich hierher begeben hatten, gerechtfertigt hatte, und ebenso gegen die Jünger des Johannes: so ereigneten sich von Neuem einige Vorfälle zu Kapernaum, welche nicht wenig zur Verbreitung des Gerüchtes von ihm durch das ganze jüdische Land beitrugen. Es ist dies die Auferweckung der Tochter des Jaeiros und die Heilung des mit einem Blutflusse behafteten Weibes. Beide gleichzeitige Begebenheiten werden in dem vorliegenden Unterabschnitte erzählt. Markus und Lukas erzählen beide Begebenheiten ganz mit derselben Ineinanderfügung, wie Matthäus, lassen sie aber nicht unmittelbar auf die vorhergehenden Begebenheiten folgen, sondern geben sie erst einige Kapitel später. Dagegen stimmen sie in der

Hinsicht vollkommen mit Matthäus überein, daß sie diese Begebenheiten kurz nach der Rückkehr Jesu aus dem Lande der Gadarener geschehen seyn lassen. Cf. Mark. 5, 21 — 43, und Luk. 8, 40 — 56. In der Erzählung selber sind Markus und Lukas noch etwas ausführlicher, als Matthäus.

Matthäus verbindet diese Begebenheiten ganz genau mit dem Vorhergehenden und sagt, sie seyen geschehen, als Jesus eben mit den Jüngern des Johannes sprach. Markus giebt noch einige nähere Bestimmungen hierzu, welche noch etwas deutlicher die Sache aufklären. Er sagt, es habe sich ein großer Haufe bei Jesus versammelt und er sey gerade am Meere gewesen (Mark. 5, 21).

Um die Aussagen beider Evangelisten zu vereinigen, muß man also annehmen, daß die Jünger des Johannes zu Jesu gekommen seyen, als er gerade am Meere sich befand und daß bei dieser Gelegenheit sich eine große Menge Menschen bei ihm versammelt habe. Nun wissen wir aus dem Vorhergehenden (Matth. 9, 9—13), daß Jesus bei der Berufung des Matthäus an das Meer gegangen war und sich bei Matthäus am Meere eine Zeitlang aufhielt. Da nun unmittelbar nach der Berufung des Matthäus die Begebenheit mit den Jüngern des Johannes erzählt wird und da auch diese an dem Meere vorfiel: so ist sehr wahrscheinlich, daß alle diese Begebenheiten ganz gleichzeitig an einem und demselben Tage sich ereigneten, an welchem Jesus gerade aus dem Hause des Petrus, wo er wahrscheinlich eingekehrt war und den Gichtbrüchigen geheilt hatte, nach dem Ufer des Meeres ging.

Als nun Jesus noch mit den Jüngern des Johannes am Ufer des galiläischen Meeres sprach, kam ein Vorsteher der Synagoge, mit Namen Jaeiros, und sobald dieser Jesus erblickte, fiel er vor ihm nieder in der Stellung eines demüthig Bittenden und forderte ihn flehentlich auf, mit ihm in sein Haus zu gehen, weil seine einzige Tochter, ein Mädchen von zwölf Jahren, eben gestorben sey, damit er ihr die Hände auflege, sowie sie geheilt werde, und gewiß werde sie leben.

ἄρτι ἐτελεύτησεν, Matth. 9, 18, sie ist jetzt gestorben, sie hat in diesem Augenblick ihr Leben geendigt. Nach Markus lag sie in den letzten Zügen, als der Vater wegging um Jesus herbeizurufen, und erst später, als Jesus schon auf dem Wege zu ihm war, kamen Leute aus seinem Hause und sagten, es sey nicht mehr nöthig,

daß Jesus komme, sie sey schon gestorben. Matthäus läßt den Vater die sehr wahrscheinliche Vermuthung aussprechen, daß sie jetzt schon todt seyn könne. Lukas erzählt historisch, ohne die Worte des Vaters anzuführen, daß das Mädchen gestorben sey.

καὶ παρακάλει αὐτὸν πολλά, Matth. 5, 23, und ruft ihn zu Hülfe Vieles, d. h. er ruft ihn vielmal, sehr um Hülfe, bittet ihn sehr.

ὅτι τὸ θυγάτριόν μου ἐσχάτως ἔχει, (Mark. 5, 23), weil mein Töchterchen in den letzten Zügen liegt. Das Wörtchen *ὅτι* dient hier nicht, um die eigenen Worte des Bittenden anzuzeigen, sondern es ist die Conjunction weil. Dieser Nebensatz hängt aber von einem ausgelassenen Hauptsatze ab, welcher in den vorhergehenden Worten angedeutet ist und leicht ergänzt werden kann. Man kann sich etwa hinzudenken: Komm zu Hülfe, komm mit mir in mein Haus, oder dergleichen mehr. Ebenso hängt der folgende Nebensatz: *ἵνα ἐλθὼν ἐπιθῇς αὐτῇ τὰς χεῖρας*, von einem solchen ausgelassenen Hauptsatze ab und drückt den Zweck aus, wozu Jesus in das Haus des Vaters kommen möge, damit er nämlich, wenn er gekommen sey, dem Mädchen die Hände auflegen möchte.

ὅπως σωθῇ, (Mark. 5, 23), auf welche Weise sie geheilt würde. Es ist dieser Satz nicht ebenso viel, als der Satz: *ἵνα σωθῇ*, sondern er drückt die Art und Weise aus, wie der Vater wünschte, daß Jesus seiner Tochter die Hände auflegen möchte. Jaeiros meint, Jesus möge dem Mädchen auf die Art und Weise die Hände auflegen, auf welche er es bei Heilungen von Krankheiten zu thun pflegte, und Jaeiros glaubt, daß dadurch nicht bloß Krankheiten geheilt werden, sondern ebenso gut auch wohl Todte wieder ins Leben zurückgerufen werden könnten. Diesen Glauben spricht er geradezu aus in den folgenden Worten: *καὶ ζήσεται*, und sie wird leben, nämlich wenn du ihr auf diese Weise, wie wenn sie von einer Krankheit geheilt werden sollte, die Hände auflegst.

καὶ ἐγερθεὶς ὁ Ἰησοῦς ἠκολούθησεν αὐτῷ καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, und sich erhebend folgte ihm Jesus und seine Jünger. Das Wort: *ἐγερθείς* setzt nicht bloß ein Niedersitzen, sondern vielmehr ein Niederliegen voraus, wie man es am Tische beim Essen zu thun pflegte. Da nun, wie wir am Anfange dieses Unterabschnittes gezeigt haben, diese Begebenheit an einem und demselben Tage mit der Berufung des Matthäus vorfiel, so möchte man wohl aus

diesem Worte schließen können, daß jener Vater zu Jesus gekommen sey, als derselbe noch am Tische mit den Zöllnern und Sündern sich befand. Diese Vermuthung wird noch bestätigt durch den Ausdruck: πίπτει πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ, er fällt bei seinen Füßen nieder, welchen Markus bei der Ankunft des Vaters gebraucht (Mark. 5, 22), sowie durch den noch bestimmteren Ausdruck: πεσὼν παρὰ τοὺς πόδας τοῦ Ἰησοῦ, welchen Lukas hat (Luk. 8, 41). Denn da die Füße der zu Tische Liegenden nach Außen von dem Tische abgewendet waren, so mußte Jaeiros, wenn er vor Jesus niederfiel, an den Füßen desselben niederfallen.

Während Jesus mit dem Jaeiros ging, versammelte sich wiederum eine Menge Menschen um ihn, welche ihn fast erdrückten, um Zeuge seiner Wunderthaten seyn zu können. In diesem Haufen befand sich auch eine kranke Frau, welche schon seit zwölf Jahren an einer Art Hämorrhoiden litt, welche viel erduldet hatte von vielen Aerzten und ihr ganzes Vermögen zur Bezahlung der Aerzte verwendet hatte, aber von Keinem geheilt werden konnte, deren Zustand vielmehr immer nur schlechter wurde. Sie hatte von Jesus gehört und setzte ihr ganzes Vertrauen auf ihn. Nur durch eine solche höhere Hülfe, nur durch göttliche Kraft glaubte sie jetzt geheilt werden zu können, nachdem alle menschliche Kunst an ihr vergeblich gewesen war. Aber sie hatte bisher noch nicht zu Jesus gelangen können. Jetzt, da er auf dem Wege war, mischte sie sich in den Haufen und bemühte sich dem Herrn nahe zu kommen, in der festen Ueberzeugung, daß er die Macht besitze, sie zu heilen. So groß war ihr Glauben an die höhere göttliche Würde Jesu, daß sie bei sich selber sprach: wenn ich auch nur sein Kleid berühre, so kann ich schon hierdurch geheilt werden. Sie drängte sich deßhalb durch den Haufen hindurch und berührte wirklich den Saum des Kleides Jesu, und, wie sie ihn berührt hatte, hörte der Fluß der Hämorrhoiden auf und sie fühlte an ihrem Leibe, daß es nicht bloß eine Stockung sey, welche noch schmerzliche Leiden nach sich ziehen konnte, sondern daß sie wirklich von ihrer Plage geheilt sey.

ἔγνω τῷ σώματι (Mark. 5, 29), sie erkannte mit dem Leibe, sie fühlte an dem Leibe. Es wird hierdurch ausgedrückt, daß sie das Gefühl der Gesundheit bekam, welches nur nach einer vollkommenen Heilung eintreten konnte; nicht aber nach einer Stockung oder Störung des Flusses, wodurch nur Schmerzen eintreten konnten.

Bei der Berührung dieser Frau erkannte Jesus sogleich an sich selber die aus ihm ausgehende Kraft, drehte sich in dem Haufen um und fragte: wer ist es, der mich an den Kleidern berührt hat? Die hier erzählte Heilung konnte nur durch die in Christus vorhandene höhere Kraft geschehen; sie war eine Wirkung dieser Kraft. Um zu heilen, mußte sich also jedesmal diese Kraft auf eine besondere Weise äußern; und diese Aeußerung konnte nie ohne den Willen und ohne das Bewußtseyn des Herrn geschehen. Daß sie mit seinem Bewußtseyn geschah, und daß er selbst fühlte, wie diese Kraft von ihm ausging und wirkte zur Heilung der Kranken, sagt hier Christus selber aus. Aber es scheint, als ob diese Kraft hier in dem vorliegenden Falle ganz ohne seinen Willen sich geäußert und gewirkt habe. Aber es ist dieses nur scheinbar so; denn bei Jesus war fortwährend der Wille auf das Heilen der Krankheiten hingerichtet; es war dies eine fortwährende Intension seines Willens, welche auch überall sich verwirklichte, wo das gläubige Verlangen nach Heilung statt fand. Gerade bei dem vorliegenden Falle ist diese allgemeine Intension des Willens zu heilen und zu helfen sehr augenscheinlich, indem er sich gerade auf dem Wege zu einer solchen Heilung befindet, und gerade in dieser Zeit nach der Rückkehr aus dem Lande der Gadarener war der Wille Christi beständig auf das Heilen durch seine höhere Kraft hingerichtet, wie dies Lukas ganz ausdrücklich sagt, Luk. 5, 17: *καὶ δύναμις κυρίου ἦν εἰς τὸ ἰᾶσθαι αὐτούς.* (Vgl. die Erklärung dieses Ausdrucks bei Matth. 9, 1 — 8).

Da alle Umstehenden die Frage Christi verneinten, sprach Petrus und die Mitjünger: Meister! du siehst die Menge Menschen, welche dich umgeben und drängen und du fragst: Wer ist es, der mich berührt hat? Es sind die Jünger verwundert über eine solche Frage; sie verstehen es nicht, wie Jesus so fragen kann, da ihn der ganze Haufe überall am ganzen Leibe berührte und sehr stark drängte. Aber dieses Drängen und Stoßen der Leute war von ganz anderer Art, als die leise Berührung des Weibes. Es war jenes Drängen nicht mit dem heißen Verlangen nach Heilung und mit dem festen Glauben an den allmächtigen Erlöser verbunden, und Jesus erklärt deßhalb jetzt noch einmal, daß er noch auf eine ganz andere Weise berührt worden sey, und spricht: „Es hat mich Jemand berührt, denn ich habe bemerkt Kraft von mir ausgehen";

(cf. Luk. 8, 45 und 46), und blickte zugleich umher, um zu sehen die, welche dieses that. (Mark. 5, 32).

Als die Frau erkannte, daß es nicht verborgen geblieben war, (Luk. 8, 47), fürchtete sie sich und erzitterte, und im Bewußtseyn dessen, was an ihr geschehen war, trat sie näher, fiel vor Jesu nieder und erzählte ihm die ganze Wahrheit vor dem versammelten Volke, aus welcher Ursache sie ihn berührt habe und wie sie sogleich geheilt worden sey. (Vgl. Mark. 5, 33 und Luk. 8, 47).

Was das Drängen und Drücken der Menge nicht vermochte, vermochte das leise Berühren der kranken Frau, und zwar aus dem Grunde, weil jenes gleichgültig gegen die in Christo vorhandene Kraft sich verhielt, dieses aber gerade in der innigsten Beziehung zu dieser Kraft stand. Bei der kranken Frau fand sich gerade Alles vor, was jener Kraft zu ihren Wirkungen vorausgehen muß; es war der Glaube da, es war das Bedürfniß und das Verlangen nach seiner Befriedigung da, und es mußte deßhalb die in Christo vorhandene Kraft wirken, sobald es im Willen Christi selber lag, was auch wirklich bei dem vorliegenden Falle statt fand. Durch die Berührung lenkte jene Frau die Kraft Christi nur auf sich hin, geradeso, wie wenn sie ihr Verlangen mit Worten ausgesprochen hätte, und sie wurde dadurch ebenso geheilt, wie wenn Christus bloß mit Worten gesprochen hätte: „sey geheilt!" was er bei anderen Gelegenheiten zu thun pflegte. Es war also nicht das Berühren an sich, was die Heilung bedingte, sondern es war der Glaube, aus welchem das Berühren hervorging. Deßhalb spricht auch jetzt Christus zu der Frau: Sey getrost, meine Tochter! dein Glaube hat dir geholfen, gehe hin in Frieden und sey geheilt von deiner Plage."

Besonders lehrreich ist aber diese Begebenheit dadurch, daß sie uns deutlich zeigt, wie es nur an dem Menschen selber liege, daß die Kraft Christi ihm zu Theil werde. Die Bereitwilligkeit, zu helfen und zu retten, zu heilen und zu stärken ist bei Christus immer vorhanden, der Mensch muß sich nur selber in den Zustand versetzen, daß er empfänglich für dieselbe ist. Sowie es bei dieser kranken Frau nicht nothwendig war, daß Christus ganz besonders ihr seinen Willen, sie zu heilen, bekannt machte, wie sie schon geheilt wurde dadurch, daß sie glaubte: ebenso ist es auch jetzt nicht nothwendig, daß Christus zu dem, der seiner Hülfe und seines Bei=

standes bedürftig ist, noch besonders spricht und ihm seine Hülfe zusagt, ebenso kann jetzt Jeder der Hülfe und des Beistandes Christi sich erfreuen in allen Verhältnissen des Lebens dadurch, daß er glaubt.

Als Jesus noch diese Worte des Trostes zu der geheilten Frau sprach, kamen Leute aus dem Hause des Synagogenvorstehers und sprachen: „Deine Tochter ist gestorben; was ziehst du noch den Lehrer herum?" In diesen Worten der Leute spricht sich das entschiedene Bewußtseyn von dem Todte des Mädchens aus. Hätten sie auch nur die geringste Spur von Leben noch an dem Mädchen erblickt, oder nur einen Funken von Leben noch vermuthen können, so würden sie gewiß nicht auf diese Weise gesprochen haben. Das Zeitwort σκύλλειν heißt: hin und herziehen, zerren ꝛc. und es ist hier das Hin- und Herziehen von einem Orte zu einem anderen gemeint.

Jesus hörte diese Worte und sprach zu dem Synagogenvorsteher: „Fürchte dich nicht, sondern glaube nur!" Wir sehen also hier wieder dieselbe Forderung des Glaubens von Jesus Christus selber ausgesprochen, wie wir sie bei der Begebenheit mit dem kranken Weibe als Bedingung der Hülfe Christi ausgesprochen haben, und es dient somit diese Begebenheit ganz zur Bestätigung der Lehre, welche aus der vorhergehenden gezogen werden kann.

Unterdessen war man an das Haus des Jaeiros gekommen und Jesus ließ nun die versammelte Menge außerhalb bleiben und erlaubte bloß dem Petrus, dem Jakobus und seinem Bruder Johannes, mit ihm zu gehen. Als er in das Haus eingetreten war, sah er hier einen Lärm und Solche, die da sehr weinten und wehklagten und sprach zu ihnen: „Was lärmt ihr und weinet ihr? Das Kind ist nicht gestorben, sondern es schläft!" Aber sie verlachten ihn, wohl wissend, daß es gestorben war (Mark. 5, 37 — 40 und Luk. 8, 51 — 53.)

θόρυβος (Mark. 5, 38) ist überhaupt Getümmel, welches aus verschiedenen Ursachen entsteht; hier ist es das Getümmel, welches aus der Trauermusik und aus dem Weinen und Wehklagen der Leute im Hause des Jaeiros entstand. Nach Matthäus waren auch schon Leute zugegen, welche mit verschiedenen Blasinstrumenten Klaglieder spielten; er nennt sie *αὐληταί*.

ἐκόπτοντο αὐτήν (Luk. 8, 52) sie zerschlugen sich wegen ihrer, d. h. sie betrauerten sie sehr stark; denn die starke Trauer äußerte

sich bei den Morgenländern überhaupt durch heftiges Schlagen des eigenen Leibes, besonders an der Brust und an den Hüften.

Die Worte Christi: „Das Kind ist nicht gestorben, sondern schläft," sind nur an die Leute gerichtet, welche die Klaggesänge spielten und welche weinten und wehklagten. Christus hat dabei nur allein den Zweck, die Musik, sowie das Weinen und Klagen zum Schweigen zu bringen, indem er vorgiebt, daß gar keine Ursache hierzu vorhanden sey, da sich ja kein Todter in dem Hause befinde. Sobald sich nämlich ein Todter in einem Hause befand, fanden sich auch zugleich eine Menge Menschen ein, welche um einen kleinen Lohn zu erhalten, Klaggesänge spielten und alle Zeichen und Gebehrden der Trauer annahmen und nachmachten. Dieses lästige Volk will Jesus entfernen und spricht deßhalb so zu ihnen. Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, wird Niemand noch diese Worte auf die Goldwaage legen und daraus ableiten, daß das Mädchen wirklich noch nicht todt gewesen sey, sondern nur geschlafen habe.

Jesus entfernte nun alle Leute aus dem Hause, ließ nur noch den Vater und die Mutter des Mädchens und die Angehörigen derselben zurück, begab sich in das Zimmer, wo der Leichnam lag, ergriff die Hand des Mädchens und sagte zu ihm: Talitha kumi! das heißt auf deutsch: Mädchen, ich sage dir, stehe auf! Und sogleich stand das Mädchen auf und ging umher, so daß also auch zugleich jede Spur der Krankheit vorüber war. Alle Anwesende erstaunten auf das Höchste über dieses Wunder. Jesus aber verbot ihnen vielmals, Niemanden etwas davon zu sagen, und sagte, daß man dem Mädchen zu essen geben möge. Das Gerücht verbreitete sich jedoch nichtsdestoweniger in jenem ganzen Lande.

ταλιθὰ κοῦμι. (Mark. 5, 41.) Diese Worte sind rein syrische Worte mit griechischen Buchstaben geschrieben und heißen: „Mädchen, stehe auf!"

Daß Jesus hier wiederum verbietet, irgend Jemanden die Begebenheit zu erzählen, hat seinen Grund darin, weil er überhaupt durch seine Wunderthaten kein Aufsehen erregen will. Er will wohl überall heilen und helfen, aber er will nicht, daß seine Wunderthaten benutzt werden, um ihn als einen Wunderdoctor im Lande umherzutragen, und daß man mit einer solchen Ansicht zu ihm komme, um sich von ihm heilen zu lassen. Er will, daß die

Menschen an ihn glauben sollten als den verheißenen Messias, und nur zu diesem Behufe verrichtet er Wunder; aber er verlangt auch jedesmal bei denen, welchen er hilft, jenen Glauben und nicht bloß eine Meinung, als sey er ein Wunderdoctor.

Matth. 9, 27 — 38.

Die Begebenheiten dieses letzten Unterabschnittes, sowie der summarische Bericht über die Art und Weise des ferneren Aufenthaltes Christi in der Gegend von Kapernaum und überhaupt in dem oberen Galiläa, fehlen bei Markus und Lukas.

Matthäus verbindet beide Begebenheiten, die Heilung der beiden Blinden (V. 27 — 31) und die Heilung des stummen Dämonischen (V. 32 — 34) auf das Engste mit der vorhergehenden Begebenheit, mit der Auferweckung der Tochter des Jaeiros. Er erzählt, daß, als Jesus von dort wegging, zwei Blinde ihm nachgefolgt seyen, welche laut riefen und sprachen: „Erbarme dich unserer, Sohn Davids!" Aus diesen Worten der Blinden, sieht man, daß sie Jesum nicht bloß für einen Wunderdoctor hielten, sondern daß sie an ihn glaubten als an den verheißenen Messias, welcher als ein Nachkomme aus dem Hause Davids von den Propheten verheißen worden war. Jesus hilft jedoch nicht augenblicklich auf diesen Ruf, vermuthlich, um das Aufsehen auf der Straße zu vermeiden, wie er ja überhaupt in dieser Zeit nach der Bergpredigt jedes Aufsehen zu vermeiden suchte; sondern er geht vielmehr erst in seine Wohnung zurück, und als hier die Blinden zu ihm kamen, fragte er sie: „Glaubet ihr, daß ich dieses thun könne?" und sie antworteten: „Ja, Herr!

Aus dieser Frage Christi sieht man wieder, wie Christus jedesmal bei seinen Heilungen den Glauben an ihn als den verheißenen Messias verlangt. Zwar könnte es scheinen, als ob hier mehr nur die Ueberzeugung von seiner Wunderkraft verlangt werde; aber es scheint dieses nur dann, wenn man das Wort πιστεύειν in einem weiteren Sinne nimmt und mit dem Begriffe: meinen, dafürhalten, verwechselt. Nimmt man jedoch das Wort: glauben, in seinem strengen Sinne, wo es sich ausschließlich auf die Verheißung des Messias bezieht, und die Annahme desselben bedeutet: so hat jene Frage Christi nur den Sinn: „seyd ihr überzeugt, daß ich der sey, der nach der Verheißung der Propheten dieses vermag und nehmet

ihr mich als denselben an?" Daß dieses der richtige Sinn der Frage sey, sieht man theils aus der Antwort der Blinden, theils aus den folgenden Worten Christi. Denn in der Antwort nennen beide Blinde ihn κύριε, Herr! welche Bezeichnung gewöhnlich nur Gott ausschließlich zukommt, wodurch sie also, wenn man ihre vorhergehende Benennung Christi, υἱὲ Δαυΐδ hinzunimmt, anzeigen, daß sie ihn für Gott gleich, oder für Gottes Sohn halten. Und wenn nun ferner Christus, nachdem er ihre Augen berührt hatte, zu ihnen sprach: „Es geschehe euch gemäß eures Glaubens," so wird dadurch wieder der Glaube als die Bedingung der Heilung ausgedrückt und es kann dieser Glaube demnach gewiß nicht ein bloßes Meinen oder Dafürhalten seyn, welches die gleichgültigste, unwichtigste Bedingung wäre, von der man nicht im Geringsten einsehen kann, wie sie als nothwendig verlangt werden sollte.

Auch hier bei dieser wunderbaren Heilung verbietet Jesus wiederum, Niemanden etwas davon zu erzählen, und gewiß wieder aus demselben Grunde, welchen wir am Schlusse des vorhergehenden Unterabschnittes angegeben haben, um nämlich hierdurch kein Aufsehen zu erregen. Aber nichtsdestoweniger verbreiten die Geheilten die Erzählung dieser Begebenheit in der ganzen Umgegend.

Kaum waren jene beiden Blinden dem Hause hinausgegangen, so brachte man Jesu wiederum einen Kranken, einen dämonischen Stummen. Matthäus nennt ihn: κωφὸν δαιμονιζόμενον. Man sieht aus dieser Bezeichnung, daß es kein gewöhnlicher Stummer war, welcher durch Mißbildung der Sprachorgane mit Stummheit behaftet war, sondern ein solcher, welcher vollkommen ausgebildete Sprachorgane hatte, aber von einem Dämon besessen war, welcher die Stummheit verursachte. Mehreres über diese Art und Weise des Stummseyns haben wir bei einer anderen Gelegenheit aufgestellt, wo die Heilung eines solchen dämonischen Stummen weitläufiger erzählt wird. Vergl. den Unterabschnitt Matth. 12, 22 ff. Es ist der hier erwähnte Stumme der erste von dieser Art, welchen Jesus heilt, und es veranlaßte die Heilung desselben ganz ähnliche Folgen bei den zuschauenden Pharisäern, wie bei dem folgenden Falle, welcher Matth. 12, 22 ff. ausführlich erzählt wird. Man vergleiche deßhalb die Erklärung jener folgenden Begebenheit.

Die Pharisäer, welche als Zuschauer bei dieser Begebenheit erwähnt werden, scheinen noch immer dieselben gewesen zu seyn,

welche aus allen Gegenden des jüdischen Landes gerade zu dieser Zeit der Neugierde wegen, nach Kapernaum gekommen waren, und von welchen wir schon oben bei den Unterabschnitten, Matth. 9, 1 — 8; 9 — 13; 14 — 17, gesprochen haben.

Nachdem Jesus nach seiner Rückkehr von dem Lande der Gadarener die in dem vorhergehenden Unterabschnitte (Matth. 9, 1 — 8; 9 — 13; 14 — 17; 18 — 26) und die in diesem vorliegenden Unterabschnitte erzählten Wunder zu Kapernaum verrichtet hatte, welche alle in sehr kurzer Zeit vorgefallen sind, begab er sich wieder von Kapernaum weg und durchzog seinem oben, Mark. 1, 38 und Luk. 4, 43, ausgesprochenen Grundsatze gemäß die übrigen Städte und Dörfer des östlichen Galiläa's, lehrte in ihren Schulen, verkündigte das Evangelium vom Reiche Gottes, und heilte jede Krankheit und Fehlerhaftigkeit unter dem Volke.

Es bot ihm aber diese seine erste Bekehrungsreise ein trauriges Bild dar. Er sah überall den kläglichsten Zustand des jüdischen Volkes und wurde im Innersten davon gerührt. Denn die Leute waren überallhin zerstreut und hin und hergeworfen wie Schaafe, welche keinen Hirten haben. Es war kein Vereinigungspunkt mehr, weder in bürgerlicher, noch in religiöser Hinsicht. Das gesammte jüdische Volk bildete kein durch politisches, wie durch religiöses Interesse, vereintes Ganze mehr und wurde fast gar nicht mehr zusammen gehalten. Es fehlte besonders an guten Führern des Volkes. Diejenigen, welche es hatte, waren gerade die Ursache von seinem kläglichen Zustande, indem sie gerade das Volk in die Irre führten. Im Hinblick auf diesen traurigen Zustand sprach damals Christus zu seinen Jüngern, welche ihn auf dieser Reise begleiteten: die Erndte ist groß, aber der Arbeiter sind wenige. Bittet also den Herrn der Erndte, daß er Arbeiter aussende für seine Erndte. Die Arbeit, will er sagen, welche euch aufgetragen ist: die Menschen für das Himmelreich vorzubereiten und in dasselbe einzuführen, ist bei dem Zustande der ganzen Menschheit sehr groß, und eurer sind doch nur so wenige. Bittet deßhalb zu Gott, daß er noch mehr Menschen erwecke, welche Theil nehmen an euerem Berufe und euch helfen bei der Verkündigung des Reiches Gottes.

